N° 81
2002

Revue
de réflexion
théologique

HOKHMA

SÉRIE HOKHMA COMPLÈTE

Pour mieux connaître notre revue,

Achetez la série, plus de *5800 pages* de théologie, et vous découvrirez ce lieu unique où, au cœur du protestantisme francophone, des étudiants, des pasteurs et des professeurs dialoguent et échangent à partir d'horizons très divers…

Il vous est possible d'acquérir la **série complète** du n° 1 au n° 80 (n° 1, 2, 3, 5 et 17 en photocopies, puisque épuisés) au prix de 183,80 €, 362 FS
soit une remise de 50 %.
Ecrivez-nous aux adresses de la page 3 de couverture.

Laurent Gautheron : *responsable de ce numéro*

Adresse de la rédaction : D. Gonzalez, 17, Voie de Wissous, F-91300 Massy

Service de presse : Pierre-Alain Jacot, 3, rue Grefeuille, F-30140 Anduze (Tél. 04 66 61 70 52)

Tout en souscrivant généralement au contenu des articles publiés, le Comité de rédaction laisse à leurs auteurs la responsabilité des opinions émises.

Réciproquement, l'auteur d'un article ne s'engage pas à souscrire à tout ce qui est exprimé dans *Hokhma*.

Composition et mise en page :
Scriptura
44, ch. de Géry, F-26200 Montélimar.
Tél. 00 33 (0)4 75 01 90 37.

Impression :
IMEAF, F-26160 La Bégude de Mazenc.
Tél. 00 33 (0)4 75 90 20 70.

Dépôt légal : 4e trimestre 2002.
N° d'impression 02.0661. ISSN 0379 - 7465



Sur le site web **www.xl6.com**, un index complet des articles parus depuis le début est consultable.

Ḥokhma 81/2002, pp. 1-51

DEUX SIÈCLES D'HISTOIRE DES ÉGLISES ÉVANGÉLIQUES EN FRANCE (1802-2002)

CONTOURS ET ESSOR D'UN PROTESTANTISME DE CONVERSION

par Sébastien FATH,
Paris, Groupe de Sociologie des Religions et de la Laïcité (CNRS/EPHE)

Introduction

Du temps des « confessions » à celui des « conversions »

De l'année 1802, date des fameux « articles organiques » qui conféraient au protestantisme luthérien et réformé de France le statut « concordataire », jusqu'à l'année 2002, le protestantisme de type « évangélique » a connu, en France, environ deux siècles d'histoire. Il est grand temps de « faire le point » sur l'historiographie et les étapes de cette implantation. Mais il convient au préalable de préciser ce que l'on entend par « protestantisme évangélique ». Pour définir ce type de christianisme, diverses approches sont possibles. A l'inverse des théologiens, qui privilégient volontiers une approche très englobante en terme d'orthodoxie biblique (couplée à une orthopraxie), on choisira ici une approche qui mêle doctrine et organisation sociale. En d'autres termes, par « évangélique » au sens strict, on entendra non seulement un biblicisme conversionniste, qui revendique une rectitude doctrinale « orthodoxe »[1], mais aussi une certaine conception de l'Eglise, en tant qu'association de militants, ou « Eglise de professants ». Il est bien clair que cette définition resserrée[2]

[1] Si tant est qu'en protestantisme, il puisse exister une « orthodoxie » et une seule.
Le biblicisme se caractérise par la mise en valeur de l'autorité absolue de la Bible, « Parole de Dieu ». Dans cette perspective, la lecture des Ecritures est particulièrement encouragée. L'optique biblliciste postule l'accessibilité du « sens révélé » à chaque lecteur, fût-ce au prix, parfois, d'une orientation proche d'un certain littéralisme.

[2] Pour approfondir cet aspect de définition et d'historique, voir la limpide synthèse proposée par Christopher Sinclair in C. Sinclair (éd.), *Actualité des protestan-*

ne doit pas faire l'impasse sur une « sensibilité évangélique » beaucoup plus large, amplement observable dans des traditions protestantes peu ou pas « professantes » comme le luthéranisme, le calvinisme réformé[3] ou l'anglicanisme[4].

L'histoire de ce « protestantisme de conversion » s'intègre dans le contexte général des mutations sans précédent qu'a connu, à l'époque contemporaine, le statut de la religion dans les sociétés européennes. L'histoire religieuse du Vieux Continent a longtemps été caractérisée par le poids des confessions[5], au sens d'entités institutionnelles clairement délimitées, marquées par l'encadrement collectif et obéissant au principe de la territorialisation des appartenances religieuses (« *cujus regio, ejus religio* »). L'époque contemporaine, à partir du XIXe siècle, a marqué une rupture par rapport à cette configuration. Le champ religieux est devenu de plus en plus pluralisé, concurrentiel, et l'offre religieuse s'est orientée résolument en direction des individus. Ce n'est plus le modèle de la « confession » chrétienne qui a prévalu, mais, de plus en plus, un christianisme de « conversion » où l'adhésion individuelle supplante le rattachement collectif, et où la congrégation élective s'impose au détriment de la paroisse territoriale. Le développement du protestantisme évangélique en France à partir de l'époque concordataire (1801/02) s'inscrit dans cette mutation européenne. Les effectifs des « évangéliques » français atteignent aujourd'hui (en l'an 2002) environ 350 000 personnes en comptant les gros contingents pentecôtistes. Marqués par l'importance de la conversion, du biblicisme, du militantisme professant et du crucicentrisme[6], ils représentent donc autour du tiers des effectifs protestants du pays.

---

tismes évangéliques, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2002. La définition qu'il propose est un peu moins « resserrée » que celle choisie dans cette étude.

3 La fameuse querelle intra-réformée entamée au XIXe siècle entre « évangéliques » et « libéraux » français, magistralement mise en lumière dans les travaux de l'historien André Encrevé, se situe dans ce cadre. Selon notre définition du terme « évangélique », les réformés français hostiles aux libéraux relèvent d'une « sensibilité évangélique ». Mais dans la mesure où ils ne militent pas *stricto sensu* pour le modèle professant, ils ne rentrent pas totalement dans notre définition, au contraire des libristes, darbystes, baptistes, etc.

4 On sait combien l'influence de théologiens anglicans de sensibilité évangélique, comme John Stott, est importante dans l'orientation doctrinale de ce protestantisme.

5 Cf. le titre évocateur du tome 8 de l'*Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, Marc Venard (dir.), « Le temps des confessions (1530-1620) », Paris, Desclée, 1992.

6 Pour reprendre (en l'adaptant) la définition de David W. Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain : A History from the 1730s to the 1980s*, London, Unwin Hyman, 1989, pp. 2-17. Par crucicentrisme, on entend la centralité, dans la théologie et la prédication, du thème de la « Croix », comme pivot de

Cette proportion est sans précédent. Vers 1945, on comptait sans doute moins de 50 000 « évangéliques ». En un peu plus de cinquante ans, leurs effectifs ont été multipliés par sept et leurs réseaux se sont densifiés, signe que leur profil sociologique semble en adéquation, au moins sur certains plans, avec la mutation du champ religieux d'une identité par tradition vers une identité par choix personnel. L'objet de cet article est de périodiser (en quatre étapes) cette évolution d'un christianisme des « confessions » vers un christianisme des « conversions » à partir du cas particulier des « évangéliques français ». On proposera, au fil de l'argumentation, un premier « état des lieux » (forcément incomplet) de la recherche sur ce terrain, et quelques pistes d'analyse.

1. Un courant embryonnaire (1802-1849)

La première phase cohérente qui marque l'histoire du protestantisme évangélique en France est celle qui mène des débuts du Concordat et des Articles Organiques (1801-1802) à 1849, date d'un schisme intra-réformé sur une question d'ecclésiologie. De 1802 à 1849, les protestants français que l'on peut qualifier d'« évangéliques », suivant notre définition liminaire, commencent à correspondre à un courant, mais il est embryonnaire. On se situe alors toujours dans le contexte d'une Europe des « confessions religieuses », où domine la territorialisation des appartenances, l'Etat régulant, suivant de multiples nuances, les relations privilégiées qu'il entend cultiver avec les principales confessions religieuses « reconnues ». En France, c'est le « jeu concordataire »[7] qui organise ce « pluralisme encadré » des confessions religieuses reconnues. La mise en place de ce système, que Jean Baubérot met en perspective dans ce qu'il appelle un « premier seuil de laïcisation », développa une frontière durable entre les *established* (concordataires) et les *outsiders* (non-concordataires). Tels les « *established* » et les « *outsiders* » étudiés par Norbert Elias et John L. Scotson[8] à propos de la communauté dite de Winston Parva, les chrétiens « concordataires » (rejoints en 1808 par les juifs) et les groupes religieux « non-concordataires », ou « non-reconnus », en viennent vite à constituer deux polarités très différenciées qui confortent réciproquement leur définition de part et d'autre de la frontière instituée par le jeu concordataire. C'est au sein des « non-concordataires », des

---

l'histoire humaine où se joue la rédemption des pécheurs au travers du sacrifice expiatoire de Jésus-Christ, « Fils de Dieu » mort et ressuscité.

7 L'expression est employée par Brigitte Basdevant-Gaudemet, *Le jeu concordataire dans la France du XIXe siècle*, Paris, 1988.

8 Cf. Norbert Elias & John L. Scotson, *The Established and the Outsiders*, Frank Cass & Ltd., London, 1965.

« protestants non-reconnus », que s'affirme alors un proto-courant évangélique français.

Pourquoi ne bénéficie-t-il pas du Concordat ? D'abord parce que sa surface sociale est tout à fait négligeable en 1801-1802 : quelques centaines, voire quelques milliers de protestants tout au plus (une poignée de quakers[9], de méthodistes, de moraves, quelques centaines d'anabaptistes...) ne pouvaient pas constituer, pour Bonaparte, un interlocuteur crédible. Mais il existe une autre raison, qui tient à leur ecclésiologie, qui privilégie l'assemblée locale indépendante de fidèles militants (modèle de « l'Eglise de professants ») sur l'Eglise de masse. A leurs yeux, la séparation des Eglises et de l'Etat, telle qu'elle est souhaitée par le théologien helvétique Alexandre Vinet[10] (1797-1847), correspond beaucoup mieux au modèle local et indépendant qu'ils défendent. D'où une vie religieuse aux marges des cultes officiels, et des difficultés réelles à se réunir et à évangéliser, du moins jusqu'aux dernières années du règne de Napoléon III, exception faite de l'intermède de la Seconde République[11]. Le label de « cultes non reconnus » n'équivaut pourtant pas, en principe, à celui de « culte illégal ». Cependant, dans un contexte où la culture pluraliste et démocratique est encore peu ancrée, et où le droit d'association reste sévèrement restreint, les autorités locales jouent souvent sur l'ambiguïté sémantique de la formule pour gêner les activités des « non-concordataires ». Dans les régions marquées par une certaine diversité confessionnelle, les entraves à la liberté religieuse (et d'association) sont généralement restreintes. En revanche, là où l'homogénéité catholique domine (comme en Picardie ou, plus encore, en Bretagne[12]), nombreux sont les obstacles : « émotions » villageoises (exceptionnellement), procès-verbaux par la gendarmerie, amendes, voire (rarement) emprisonnements et fermeture des lieux de culte. Les

---

[9] Cf. Henry Van Etten, *Chronique de la vie quaker française, 1745-1945*, Paris, Société Religieuse des Amis (Quakers), 1947 (2e éd.).

[10] L'ouvrage majeur de Vinet sur ce thème est l'*Essai sur la manifestation des convictions religieuses et sur la séparation de l'Eglise et de l'Etat envisagée comme conséquence nécessaire et comme garantie de principe*, 2e éd. revue et corrigée par l'auteur, Paris, 1858 (première édition 1842). Cet ouvrage a exercé une influence très rapide dans les milieux baptistes et « indépendants » français dès les années 1840.

[11] Pour un aperçu de ces difficultés, voir, dans le cas baptiste, Sébastien Fath, « La politique religieuse de la Monarchie de Juillet et du Second Empire : l'exemple des baptistes de l'Aisne », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, t. 147, 2001/3, pp. 475-501.

[12] Voir Jean-Yves Carluer, chapitre 33, « La vie quotidienne des protestants bretons (1830-1940) », *Les protestants bretons, XVIe-XXe siècle*, thèse de doctorat d'Histoire, Université de Rennes II, 1991, pp. 1217-1247.

archives du Ministère des Cultes comptent nombre de dossiers révélateurs des difficultés rencontrées[13].

Cette période concordataire est néanmoins marquée par la « réintégration » progressive du protestantisme dans la sphère nationale française[14]. A l'entrée du XIXe siècle, des décennies d'ostracisme et de difficultés avaient conduit à « un protestantisme replié sur lui-même, dénué de tout esprit de conquête »[15]. Le nouveau pluralisme, bien qu'un peu limité, permit aux héritiers des huguenots un repositionnement qui fut encouragé par ce qu'on appelle le « Réveil », impulsé de différentes directions[16]. Comment définir précisément ce mouvement ? En dépit de son apparente « évidence », il n'est pas si aisé à cerner[17]. On entendra ici par « Réveil » – et la dynamique qu'il engendre, appelée « revivalisme » – une période de dynamisation militante des Eglises, sur la base d'un développement des initiatives religieuses individuelles et collectives, et d'une mise en valeur de « l'expérience de la conversion intérieure »[18] à Jésus-Christ et de la Bible en tant que « Parole de Dieu ». Conversion et lecture de la Bible sont étroitement liées, suivant une logique décrite ainsi par William Edgar : « Pour l'orthodoxie, la conversion individuelle est assurément au centre de toute méthode apologétique. Les débuts du Réveil étant liés à la redécouverte des doctrines de la régénération et de la justification, l'apologétique de la conversion est tout d'abord une exhortation à faire une vraie lecture de la Bible »[19]. Mais la dimension sensible, émotionnelle, n'est pas absente pour autant, la conversion constituant un mode d'affirmation du sujet et de ses affects, dans le contexte général

---

13 Les séries F10 926 à F10 933 des Archives Nationales, qui regroupent les cartons relatifs aux « dissidents et cultes divers », sont les plus riches en matériaux sur ce sujet.

14 Cf. André Encrevé, *Les protestants en France de 1800 à nos jours, histoire d'une réintégration*, Paris, Stock, 1985.

15 Samuel Mours, *Un siècle d'évangélisation en France (1815-1914)*, t. 1 (1815-1870), Flavion (Belgique), Librairie des éclaireurs unionistes, 1963, p. 13.

16 Sur le revivalisme français de cette période, voir Alice Wémyss, *Histoire du Réveil, 1790-1849*, Paris, Les Bergers et les Mages, 1977. Non dépourvu de jugements de valeur, et trop polarisé sur les Eglises non-concordataires (en minorant l'impact – majeur – du Réveil au sein même des Eglises concordataires), cet ouvrage n'en fournit pas moins des données abondantes et précieuses.

17 Pour une réflexion historiographique sur la notion de « Réveil », voir Sébastien Fath, « Le Réveil : un objet historiographique mal identifié ? », in « Réveil et petites Eglises », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, t. 148, 2002/4 (numéro du cent-cinquantenaire), pp. 1101 à 1122.

18 André Encrevé, art. « Evangéliques », *Encyclopédie du Protestantisme*, Paris-Genève, Cerf-Labor et Fides, 1995, p. 551.

19 William Edgar, *La carte protestante, Les réformés francophones et l'essor de la modernité (1815-1848)*, Genève, Labor et Fides, 1997, p. 150.

de l'épanouissement du romantisme en Europe[20]. C'est à partir, et à partir seulement de la « régénération » du sujet que les problèmes sociaux pourront être résolus.

Le réveil piétiste, qui marque les pays allemands depuis la fin du XVIIe siècle[21], exerce alors une certaine influence en France, mais c'est surtout le réveil méthodiste, parti d'Angleterre au XVIIIe siècle, et le réveil de Genève, impulsé à partir de la décennie 1810 par les frères Haldane (Robert en particulier), qui marquent alors certains protestants français. Des groupes, des sociétés, des assemblées protestantes non-concordataires se forment dans ce contexte, unis au-delà de leurs différences par un intense souci d'évangélisation et une revendication d'indépendance vis-à-vis de l'Etat. Dans certaines campagnes françaises comme dans le Nord, la Picardie, l'Alsace ou le Limousin, cette impulsion protestante nouvelle, sans précédent depuis le XVIIe siècle, crée une véritable effervescence, et, parfois, des vocations missionnaires ou pastorales durables au sein des populations converties[22]. Ce temps des premiers « pionniers » du Réveil, volontiers héroïsés plus tard par une certaine littérature mémorielle pieuse[23], voit s'affirmer, sur la scène publique, quelques figures hautes en couleur dont la France, après un siècle et demi de mise au ban du protestantisme, avait perdu l'habitude. Ne nous y trompons pas : l'impulsion revivaliste touche alors en priorité les Eglises concordataires. Sous son influence, les Eglises réformées, marquées par une majorité « libérale » au début du XIXe siècle, deviennent ainsi en majorité de sensibilité « évangélique » en 1872. Ce lent basculement, à la portée considérable sur l'ensemble du protestantisme français, a joué un rôle décisif dans le développement des non-concordataires : c'est bien parce qu'il existait de plus en plus de pasteurs concordataires

---

[20] Les liens entre revivalisme et romantisme au XIXe siècle ont été explorés de longue date. Cf., à propos de Vinet, E. Seillère, *Christianisme et romantisme, Alexandre Vinet historien de la pensée française – suivi d'un appendice sur H.-F. Amiel*, Paris, Payot, 1925.

[21] Sur le piétisme, voir le très beau livre dirigé par Anne Lagny, *Les piétismes à l'âge classique. Crise, conversion, institutions*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 2001.

[22] Le journal du pasteur revivaliste (baptiste, puis réformé) Jean-Baptiste Pruvot (1803-1878), publié par les Presses du Septentrion (grâce à Solange Deyon et à Madeleine Thomas), en donne un témoignage saisissant au travers d'une trajectoire particulière. Jean-Baptiste Pruvot, *Journal d'un pasteur protestant au XIXe siècle*, Lille, Presses du Septentrion, 1996.

[23] On peut citer, par exemple, Emile Guers, *Vie de Henri Pyt, Ministre de la Parole de Dieu*, Société de Livres Religieux, Toulouse, 1850, Matthieu Lelièvre, *Un précurseur du Réveil, Pierre du Pontavice, Gentilhomme breton, missionnaire méthodiste et pasteur réformé, 1770-1810*, Paris, Librairie évangélique, 1904, Samuel Lortsch, *Félix Neff, l'apôtre des Hautes Alpes*, Dieulefit, Nouvelle Société d'éditions de Toulouse, 1941 (pour la 3e éd.).

« réveillés » que les Eglises dites « nationales » purent soutenir à maintes reprises les petits groupes de revivalistes « dissidents » qui se développent durant la période.

Débordant du cadre concordataire où il s'exerce principalement, le mouvement revivaliste a généré plusieurs types d'Eglises indépendantes ou « séparatistes ». André Encrevé distingue deux ensembles très différents. On repère tout d'abord « le groupe des intellectuels des grandes villes »[24] et plus précisément les Parisiens, autour de Henri Lutteroth (1802-1889), par exemple, qui ont fait de longues études de théologie et se sont séparés de l'Eglise nationale au nom de désaccords ecclésiologiques argumentés (le choix d'une « Eglise de professants »). Se rattachent à cette tendance la chapelle Taitbout, à Paris, ouverte en 1830 (et qui a initié la création du périodique évangélique *Le Semeur*, en 1831), et l'Eglise évangélique de Lyon, fondée en 1830 par Adolphe Monod (1801-1856), plus ouverte, cette dernière, aux petites gens (les canuts, en particulier). On distingue également les petites Eglises indépendantes des petites villes et des villages : « Leurs membres sont souvent pauvres, voire très pauvres ; peu cultivés, ils font partie d'une classe qui est socialement dominée »[25] ; leur exégèse est plus sommaire, leurs réflexes plus revendicatifs, dans la tradition paysanne huguenote, rompue à l'exercice de l'indépendance dans le domaine spirituel[26]. Ces Eglises indépendantes ne sont pas toutes issues du terreau réformé. Plusieurs d'entre-elles naissent presque exclusivement à partir de conversions de catholiques, ce qui représente une nouveauté pour la période. La Société Evangélique (fondée en 1833), constitua le principal ferment de cette diffusion[27]. Cette ambitieuse structure, « la première société d'évangélisation à direction française »[28], ouvrit de nouveaux fronts d'évangélisation protestante. Elle développa en Limousin (Haute Vienne) un foyer néo-protestant particulièrement actif.

Le développement du méthodisme (surtout en terrain protestant) et du baptisme (surtout en terrain catholique)[29] commence aussi à se manifester au cours de ce demi-siècle, tandis que l'œuvre revivaliste

---

24 André Encrevé, *Protestants français au milieu du XIXe siècle, les Réformés de 1848 à 1870*, Genève, Labor et Fides, 1986, p. 135.

25 André Encrevé, *Protestants français au milieu du XIXe siècle...*, *op. cit.*, p. 136.

26 Consulter, pour plus de détails et une liste de ces communautés, André Encrevé, *op. cit.*, pp. 139-143.

27 Voir la thèse de Jean Baubérot, *L'évangélisation protestante non-concordataire en France et les problèmes de la liberté religieuse au XIXe siècle : la société évangélique de 1833 à 1883*, Paris, 1966.

28 Jean Baubérot, *L'évangélisation protestante...*, *op. cit.*, introduction, p. I.

29 L'implantation baptiste se différencie alors sur ce plan des autres, dont la démarche est résumée ainsi par Jean Séguy : « Les sectes d'origine protestante entrées en France au XIXe siècle ont été attirées par la présence d'Eglises ➡

des sociétés d'évangélisation, au sein ou en marge du cadre concordataire, diffuse lentement, au sein de la population française, une nouvelle culture religieuse où la conversion personnelle, la lecture quotidienne de la Bible et l'engagement associatif priment sur l'identité héritée, le rite et la « routine paroissiale ». Au total, on ne peut compter, vers 1849, plus de quelques milliers de protestants de type « évangélique » (au sens de Bebbington), regroupés principalement dans trois tendances : les Eglises évangéliques indépendantes, qui ont fleuri dans le sillage des prédications de « Réveil », les méthodistes[30] et les baptistes[31]. A ces groupes, on peut ajouter quelques communautés de « frères moraves » en exil dans le Gard[32], mais aussi (avec des réserves) un groupuscule quaker[33], et les anabaptistes-mennonites[34], qui maintiennent leur présence séculaire, quoiqu'ils s'abstiennent d'évangéliser (ce qui, *stricto sensu*, les éloigne alors de la définition type du protestantisme évangélique). On peut alors déjà parler d'un « courant », dans la mesure où les principaux responsables de ces Eglises ont développé certains contacts, des initiatives communes à modeste échelle, mais c'est un courant embryonnaire, bien plus réduit que la sensibilité « évangélique » qui se développe alors à l'intérieur même des Eglises concordataires. Confronté à un « pluralisme difficile »[35] où

---

issues de la Réforme susceptibles de leur procurer rapidement des membres », Jean Séguy, « Le non-conformisme sectaire en France. Problèmes de recherche. », *Revue Française de Sociologie*, VI, 1965, p. 52.

30 Sur le démarrage du méthodisme en France, voir Pierre Sogno, *Les débuts du Méthodisme wesleyen en France. 1791-1825*, thèse de doctorat de 3e cycle, Paris, 1970.

31 Pour l'implantation baptiste, voir Sébastien Fath, *Une autre manière d'être chrétien en France. Socio-histoire de l'implantation baptiste (1810-1950)*, Genève, Labor et Fides, 2001.

32 Ces tout petits groupes, issus de la diaspora morave, marqués par un piétisme assez démonstratif, se retrouvent autour de Calvisson, Congénies, Saint-Hippolyte-du-Fort, Sauve. Cf. Alice Wémyss, *Histoire du Réveil*, *op. cit.*, pp. 44-46.

33 Une micro-minorité quaker est notée en France dès le XVIIIe siècle. On décrit alors ces protestants originaux comme « les inspirés du Languedoc ». Vers 1830, les quakers anglais commencent à tenir des cultes à Paris, dans des maisons particulières.

34 Cf. Jean Séguy, *Les assemblées anabaptistes-mennonites de France*, Paris-La Haye, Mouton, 1977. L'auteur a notamment décrit la forteresse « ethnique » qu'était devenu le monde mennonite français au XIXe siècle, dénué de toute évangélisation vers l'extérieur. C'est par un petit « réveil piétisant », à la fin du XIXe siècle, que le mouvement mennonite va peu à peu se rapprocher du reste du protestantisme évangélique français, en remettant à l'honneur le thème de la conversion personnelle.

35 Jean Baubérot, « Le pluralisme difficile : les communautés protestantes en Haute-Vienne au XIXe siècle », in Franck Frégosi et Jean-Paul Willaime (dir.),

les obstructions à la liberté de culte ne sont pas rares, il n'est que quantité négligeable en comparaison du protestantisme concordataire, lui-même ultra-minoritaire face au catholicisme, « religion de la grande majorité des Français ».

2. Un essor dans la dispersion (1849-1921)

Sur les plans religieux et politique, le milieu du XIXe siècle témoigne d'un tournant vers un modèle de société plus contractuelle où le choix individuel connaît une promotion. Cette période constitue un seuil dans le mouvement de libéralisation progressive des sociétés européennes (le fameux « Printemps des peuples », en 1848). Dépassant le cadre français, l'impulsion revivaliste s'intègre dans ces évolutions plus larges, nourrissant un mouvement à l'échelle européenne de conversions[36] et de création de nouvelles Eglises de type « libre ». Au sein du protestantisme français, ce tournant se manifeste en particulier par le schisme intra-réformé de 1848-49 qui déboucha sur ce que l'on appellera plus tard les « Eglises libres ». La naissance en France des Eglises dites « libres »[37], séparées du tronc réformé concordataire, est significative d'un changement de période. Elle montre en effet que l'influence du « Réveil » ne se limite pas à porter des Eglises et mouvements revivalistes comme le baptisme ou le méthodisme, ni à dynamiser les grandes Eglises concordataires. Cette influence s'avère désormais assez forte pour susciter, au cœur du protestantisme français, un débat autour de la conversion individuelle et du modèle d'Eglise. Périphérique durant la période précédente, cette discussion devient centrale avec le schisme libriste. La nouvelle « Union des Eglises Evangéliques de France » (dites communément Eglises Libres) défendait la séparation des Eglises et de l'Etat, et militait pour une base évangélique fondée sur la fidélité rigoureuse à la confession de foi de La Rochelle et s'inspirant de la plupart des principes défendus par les Eglises de professants : pour ses auteurs en effet, dans l'*Adresse aux membres de l'Eglise réformée de France* qu'ils publient le 20 octobre 1848, « une Eglise chrétienne est une Eglise de professants (tous les membres sont appelés à faire individuellement profession de leur foi) et non pas une Eglise de multitude (qui accepte tous ceux qui, à un degré quelconque, s'en sentent

---

Le religieux dans la commune. Les régulations locales du pluralisme religieux en France, Genève, Labor et Fides, 2001, p. 207 à 233.

36 Comme cela a été étudié, dans le cas italien, par Marco Fincadri, « De la crise du conformisme religieux au XIXe siècle. Les conversions au protestantisme dans une zone de la plaine du Pô », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 102, avril-juin 1998, pp. 5 à 27.

37 Pour une robuste « histoire de l'intérieur » de ces Eglises, voir Claude Baty, *Les Eglises évangéliques libres*, Valence, L.L.B., 1999.

proches) »[38]. Les dissidents, conduits par Frédéric Monod (1794-1863) et Agénor de Gasparin (1810-1871), échouèrent à convaincre la majorité réformée (ce qui constituait leur ambition initiale), mais leur rupture jeta un « pavé dans la mare ».

Le modèle d'engagement personnel, associatif et indépendant de l'Etat des protestants évangéliques ne cessa, depuis lors, d'être discuté, nourrissant débats et curiosité[39]. Avec la nouvelle Union d'Eglises évangéliques « libres », où commence à s'affirmer la voix de futurs responsables protestants de premier plan, Edmond de Pressensé (qui a alors 24 ans) et Léon Pilatte (qui a 26 ans), certains estiment que le « protestantisme français n'avait jamais eu, et n'eut jamais, une organisation plus proche de l'esprit de la Réforme »[40]. Cette opinion d'Emile-Guillaume Léonard peut se discuter… En tout cas, il s'agit là de toute évidence d'une revendication ecclésiale de type presque congrégationaliste[41] et militante, au cœur de ce qui constitue l'identité protestante évangélique. Le schisme réformé de 1849 marque donc un seuil culturel qui témoigne des progrès d'une conception « professante » et « associative » de l'engagement chrétien. Dans le même temps, sur le plan politique, la Monarchie française (et sa conception moniste, organiciste de la société) disparaît avec la Révolution de 1848 : le modèle de légitimité qui s'imposera dès lors sans cesse davantage est celui de la « validation par le bas », par le biais du suffrage populaire, donc du choix individuel.

Ce tournant culturel ouvre une nouvelle époque pour le protestantisme évangélique français. Il entre dans la phase d'un essor dans la dispersion. Cette période se poursuit jusqu'en 1921, date de la création de l'Institut Biblique de Nogent-sur-Marne qui marque un autre virage dans l'histoire des « évangéliques » français.

En soixante-dix ans, les protestants évangéliques affirment leur identité et élargissent leurs rangs, dans un contexte où l'installation durable de la République éloigne le spectre des discriminations religieuses. Tandis que dans les pays protestants voisins retentissent divers appels (parfois

---

38 Cité par André Encrevé, *Protestants français au milieu du XIXe siècle. Les Réformés de 1848 à 1870, op. cit.*, p. 276.

39 Comme celle d'Alexandre Erdan : « l'Eglise évangélique est cette fraction des protestants français qui n'est pas reconnue par l'Etat, et dont les ministres ne sont pas entretenus par le budget. Les évangélistes (*sic*) sont à proprement parler les protestants libres de France », *La France mystique, Tableau des excentricités religieuses de ce temps*, Paris, Coulon-Pineau, s.d. (vers 1855), p. 339.

40 Emile-Guillaume Léonard, *Histoire générale du protestantisme*, t. 3, Paris, P.U.F., 1988, p. 269.

41 Le congrégationalisme est une orientation ecclésiologique qui défend l'idée de l'autonomie de l'assemblée locale (« Eglise locale »), seule souveraine.

dramatisés) à une évangélisation renouvelée de la France[42], les Eglises du territoire, appuyées par un réseau actif de sociétés de colportage, se mobilisent en vue d'un rayonnement protestant plus sensible. Cette dynamique se heurte, jusqu'aux années 1870, à certaines résistances politiques (avant la victoire de la Troisième République). D'autre part, au moins jusqu'au Second Empire, l'Eglise catholique en France vit, suivant l'expression de Michèle Sacquin, sous le régime de « l'obsession unitaire »[43]. Elle entend réaffirmer son monopole religieux, que le Concordat écorne trop à ses yeux. Elle se situe dans l'optique de la « mort attendue du protestantisme »[44] et exprime son « refus d'une société pluriconfessionnelle »[45]. Mais cette hostilité, qui va en s'amenuisant, n'empêche le plus souvent pas les protestants revivalistes d'agir sur le territoire. Les entraves ouvertes au pluralisme apparaissent désormais, de plus en plus, comme un combat d'arrière-garde.

Les nouvelles assemblées évangéliques qui se créent durant la période apparaissent comme autant de confirmation que décidément, « les temps changent ». Les baptistes passent de quelques centaines (vers 1850) à environ 5000 fidèles (vers 1921) en parvenant, au sortir de la Grande Guerre, à s'organiser en trois branches, la Fédération Baptiste, l'Association Baptiste et le type indépendant (1920-21). Porteurs d'une forte culture « professante », ils se firent les avocats, au sein de l'ensemble du monde protestant, de l'engagement personnel du croyant, jusque dans le choix personnel du rite baptismal par le converti[46]. Les « Eglises libres », tout en échouant à rassembler un vaste courant réformé professant, élargissent elles aussi leur assise, portée par quelques figures charismatiques comme Edmond de Pressensé[47] (1824-1891) ou Léon Pilatte (1822-1893). De 14 Eglises en 1850, elles passent à 25 assemblées dès 1855, puis 45 en 1875 (et environ 3500 membres). En dépit d'une période difficile ensuite, elles représentent environ 2800 membres professants (soit

---

[42] Cf., par exemple, le livre du pasteur anglais Horatius Bonar en faveur de la mission Mac All : Horatius Bonar, *A Cry from the Land of Calvin and Voltaire*, London, Hodder & Stoughton, 1887.

[43] Michèle Sacquin, *Entre Bossuet et Maurras. L'antiprotestantisme en France de 1814 à 1870*, Thèse de doctorat, Université de Caen, 1997, 3 vol., volume 1, p. 128.

[44] Michèle Sacquin, *Entre Bossuet et Maurras. L'antiprotestantisme en France...*, *ibid.*

[45] Michèle Sacquin, *ibid.*, p. 147.

[46] Pour un aperçu synthétique de l'histoire baptiste, qui complète le volume publié par les éditions Labor et Fides en 2001, voir Sébastien Fath, *Les baptistes en France (1810-1950), Faits, dates et documents*, Cléon d'Andran, Excelsis, 2002.

[47] Pour éclairer davantage la figure majeure d'Edmond de Pressensé, on attend avec impatience la soutenance de thèse de l'historien Pierre-Yves Kirchleger (Université de Montpellier III).

plus de 7000 fidèles) autour de 1920[48]. Travaillées par des débats internes où les tendances libérales ne sont pas absentes, les Eglises libres jouèrent le rôle, durant la période, de creuset intellectuel pour une mouvance évangélique par ailleurs peu outillée pour l'approfondissement théologique.

Le courant méthodiste, quant à lui, est plutôt marqué par un certain affaiblissement. Après une impulsion revivaliste très vigoureuse, particulièrement sensible dans la première période d'affirmation du protestantisme évangélique (1802-1849) dominée par l'œuvre de Charles Cook (1787-1858), les assemblées méthodistes paraissent décliner dans leurs effectifs et leur influence. Il faut dire qu'elles se heurtent souvent à une forte opposition de l'Eglise réformée concordataire, bien mise en perspective dans l'étude de James C. Deming et Michael S. Hamilton[49]. Constituées en « Conférence » indépendante depuis 1852, elles comptent, à la mort de Cook (1858), 1300 membres méthodistes adultes (pour 25 pasteurs et plus d'une centaine de lieux de culte)[50]. Après la Première Guerre mondiale, les effectifs n'ont guère évolué et le courant méthodiste paraît en proie au doute, si l'on suit, du moins, le regard fort critique de Th. Roux[51], qui parle d'une évolution « générale et affaiblissante » pour la période 1894 à 1914. Un regard corroboré par Jean Séguy, qui estime qu'après 1870, « l'activité et le mordant des prédicateurs vont sans cesse diminuant, ainsi que le nombre des membres »[52]. Quant aux quakers, ils poursuivent, durant cette période, un sillage extrêmement discret : ces « non-conformistes », héritiers des « inspirés de La Vaunage » (Languedoc) du XVIII[e] siècle, survivent durant les deux premiers tiers du XIX[e] siècle. Ce tout petit groupe est alors marqué par la figure d'Etienne de Grellet (1773-1855)[53], philanthrope sensible à la condition misérable

---

48 Données de Claude Baty, *Les Eglises évangéliques libres*, *op. cit.*, p. 322.

49 James C. Deming et Michael Hamilton, « Methodist Revivalism in France, Canada and the United States », George A. Rawlyk, Mark Noll (ed.), *Amazing Grace : Evangelicalism in Australia, Britain, Canada and the United States*, Baker Books, Grand Rapids, 1993, pp. 124 à 153. L'intérêt de cette étude réside moins dans le constat effectué (une implantation difficile et freinée par les cadres politiques et concordataires) que dans la comparaison effectuée avec des contextes religieux et politiques très différents (Canada et Etats-Unis).

50 Cf. Patrick Streiff, « Cook, Charles (1787-1858) », *Encyclopédie du Protestantisme*, *op. cit.*, p. 254.

51 Th. Roux, chapitre 8, « L'évolution s'accentue, générale et affaiblissante. L'arbre malade porte encore ses fruits, 1894-1914 », *Le méthodisme en France. Pour servir à l'histoire religieuse d'hier et d'avant-hier*, Librairie Protestante, 1941, pp. 156-181.

52 Jean Séguy, *Les sectes protestantes dans la France contemporaine*, *op. cit.*, p. 169.

53 L'itinéraire et les réalisations d'Etienne de Grellet, « fervent quaker cosmopolite » qui attira l'attention de Tocqueville, « devraient séduire un biographe », dixit

des prisonniers (il aurait inspiré Elisabeth Fry[54] à ce sujet). Puis leur présence paraît s'éteindre..., mais pour renaître vers 1916-17, sous l'influence du Comité quaker de secours aux victimes de guerre. En 1920, un « Centre Quaker International de Paris » fut ouvert, prélude à une reconstitution d'un fragile mouvement quaker français, dont l'héritage « non-conformiste » et congrégationaliste le rapproche du mouvement évangélique, même si, à l'inverse, son exégèse biblique et sa conception de la conversion l'en éloignent. Les anabaptistes-mennonites, « sous-société en marge de la société globale, sous-société dotée d'une culture propre »[55], se démarquent dans le même temps d'une perspective essentiellement ethnique. Ils (re) découvrent l'importance de la « conversion », sous l'effet d'une influence revivaliste (piétisante) dont porte la marque leur nouveau périodique, *Christ Seul* (fondé en 1907). C'est durant cette période qu'ils intègrent pleinement la mouvance de type évangélique.

Au côté des Eglises et assemblées déjà bien présentes au milieu du XIXe siècle (quakers, mennonites, méthodistes, baptistes, Eglises libres), de nouveaux mouvements s'installent aussi durant la période. On peut citer le darbysme (frères « étroits »), à peine émergeant dans la première moitié du XIXe siècle. Ce courant crée durant la période plusieurs dizaines d'assemblées ou de groupes, surtout dans la moitié sud de la France[56] (Vallée du Rhône, Haute-Loire, Sud-Ouest). D'orientation moins ascétique, les « frères larges »[57] apparaissent à la fin du XIXe siècle. Quatre assemblées de cette tendance sont signalées en 1897 (Paris, Die, Vallauris et Cannes). Elles se multiplièrent surtout après la Première Guerre mondiale. L'adventisme (dont le rattachement plein au courant évangélique peut être discuté), s'implante quant à lui à partir de 1884 en France en s'appuyant, entre autres, sur une ambitieuse politique éditoriale (trois périodiques sont fondés successivement en 1875, 1890, 1896 : *Les Signes des Temps*, *Vie et Santé*, et *La revue adventiste*). En 1921, les adventistes fondent une école pastorale en Haute Savoie[58]. C'est presque au même moment

---

Bernard Plongeron, « Le grand refus nord-américain », in B. Plongeron (dir.), *Histoire du Christianisme*, tome 10 (1750-1840), Paris, Desclée, 1997, p. 511.

54 Elisabeth Fry (1780-1845), missionnaire anglaise au service de la Société des Amis (quakers) depuis 1811, a popularisé dans toute l'Europe son principe : « Il vaut mieux prévenir le crime que le punir ». Conférencière, prédicatrice, réformatrice sociale dans le domaine de l'aumônerie des prisons, elle fut aussi à l'origine de la première maison de diaconesses, en Allemagne.

55 Jean Séguy, *Les assemblées anabaptistes-mennonites de France*, *op. cit.*, p. 525.

56 Pour une étude de cas, voir Albert Sarrabère, « Louis Barbey (1796-1855) et le Darbysme en Béarn », *BSHPF*, oct.-déc. 1996, pp. 673-684.

57 Voir Jean-Pierre Bory, « Les Frères. Coup d'œil sur leur histoire », *Servir en L'attendant*, série de quinze articles, de 1996/1 à 1998/4.

58 Information Jean Séguy, *Les sectes protestantes dans la France contemporaine*, *op. cit.*, p. 171. Il s'agit de l'école de Colanges-sous-Salève.

qu'apparaît dans l'Hexagone (en 1881) le mouvement d'évangélisation revivaliste de l'Armée du Salut[59], animée notamment par l'étonnante figure de la « Maréchale » Catherine Booth (fille du pasteur méthodiste William Booth, fondateur du mouvement). « Accueillis par les quolibets et les sarcasmes de la foule, par la méfiance des Eglises »[60], les salutistes finirent par se faire accepter et s'installèrent aussi bien à Paris qu'en province, combinant action sociale et évangélisation. Ses représentants créent l'événement dans plusieurs grandes villes françaises de la fin du XIXe siècle, autour du fameux slogan : « *Soup, Soap, Salvation* » (soupe, savon, salut), qui signifie qu'à leurs yeux, la prédication ne suffit pas pour faire des chrétiens : il importe aussi de donner aux individus les moyens matériels d'une vie décente, assainissant le corps pour élever l'âme. On se situe toujours dans l'optique revivaliste majoritaire qui consiste, depuis le début du XIXe siècle, à « présenter la conversion comme remède aux maux de la société »[61], mais les dimensions collectives, sociales de l'émancipation évangélique sont alors mises en valeur par nombre de revivalistes, dans et en dehors du salutisme naissant. Sur une ligne plus mystique, influencée par la spiritualité wesleyenne de la sanctification, des assemblées « hinschistes » se développent aussi (mais très marginalement) durant la période à la suite de la prédication de Coraly Hinsch (1801-1890). Issues de l'Eglise réformée, ces communautés naissent à Sète, puis à Nîmes, au Vigan, dans le Tarn. Elles comptent 400 membres au début du XXe siècle[62].

Des mouvements beaucoup moins « médiatisés » apparaissent également entre 1849 et 1921, comme les nazaréens (mouvement de type baptiste fondé par Samuel Froelich) ou – en fin de période – l'Action biblique[63], par exemple. C'est aussi durant cette époque que se signalent en France les premiers éléments de ce qu'on appellera le « pentecôtisme » (Eglises apostoliques, nées dans le sillage du Réveil du Pays de Galles en 1904-05). Un courant assez comparable, sous certains aspects, au

---

59 Cf. le mémoire de Michel Allner, *L'Armée du Salut. Eglise, armée, œuvre sociale. L'adaptation d'une institution victorienne aux cultures nord-américaines et françaises au XXe siècle*, thèse de doctorat de Paris VII, 1994 (792 p).

60 Samuel Mours, *Un siècle d'évangélisation en France, tome 2, 1871-1914*, Flavion, Librairie des Eclaireurs Unionistes, 1963, p. 9.

61 William Edgar, *La carte protestante, Les réformés francophones et l'essor de la modernité (1815-1848)*, *op. cit.*, p. 151.

62 Cf. Laurent Gambarotto, « Hinschisme », *Encyclopédie du Protestantisme*, *op. cit.*, p. 668, et Ernest Kruger, *Doctrines de l'Eglise évangélique hinschiste*, Nîmes, La Laborieuse, 1916.

63 L'Action Biblique proprement dite, fondée par l'Ecossais H.-E. Alexander, n'a été officiellement créée qu'en 1926. Mais un mouvement préexistant, l'Alliance Biblique, a été constitué dès 1918 et commence, dans les années d'après-guerre, à exercer une petite influence en France.

pentecôtisme s'était auparavant développé dès les années 1830, sous le nom d'irvingianisme[64], mais sans jamais atteindre l'ampleur de ce que va représenter, au XXe siècle, le pentecôtisme. C'est surtout après 1930 qu'il va connaître un développement rapide (avec l'arrivée de l'évangéliste anglais Douglas Scott)[65]. Porté par diverses sociétés spécialisées, le colportage d'évangélisation connaît par ailleurs, à la charnière du XIXe et du XXe siècle, une apogée[66]. Il profite d'abord aux Eglises réformées et luthériennes, mais les protestants de type évangélique en bénéficient aussi. Sur-représentés dans les effectifs du colportage, ils entretiennent, dans cet essaimage militant, des dynamiques de réseau d'une certaine efficacité qui contribuent à stimuler et à créer de nouvelles assemblées évangéliques sur le territoire français, y compris dans des régions présumées très fermées au protestantisme, comme la Bretagne[67].

Au sortir de la Première Guerre mondiale, on peut évaluer désormais les effectifs protestants évangéliques à plus de 25 000 individus, contre environ cinq mille (*stricto sensu* : Eglises de professants) au milieu du XIXe siècle. Mais il s'agit d'un essor dans la dispersion : les protestants évangéliques se montrent en effet incapables, durant cette période, de visibiliser leur mouvance par des structures communes. Le déficit d'institution, propre de la « précarité protestante » mise en lumière par Jean-Paul Willaime[68], caractérise alors particulièrement ces milieux, marqués par l'éclatement et l'isolement. Les initiatives conjointes se multiplient

---

64 Pour un aperçu de l'irvingianisme et son impact sur les communautés baptistes, voir Sébastien Fath, « Les débuts du baptisme et l'irvingianisme », in « Baptistes et pentecôtistes en France, une histoire parallèle ? », *BSHPF*, t. 146, 2000/3, pp. 528-528.

65 Il n'existe pas, pour l'heure, de thèse sur l'histoire générale du pentecôtisme en France. En attendant, il faut se contenter du récit, « de l'intérieur », de George R. Stotts, *Le Pentecôtisme au pays de Voltaire*, Craponne, Viens et Vois, 1981. Un intéressant travail d'enquête a aussi été réalisé à la fin du XXe siècle : Douglas Jeter, *Le problème de la communication de l'Evangile et sa perception : l'exemple des Assemblées de Dieu en France*, thèse de doctorat (dir. Jean Baubérot) à Paris IV Sorbonne, 1993. En ce qui concerne l'Alsace, on lira avec grand profit la solide étude universitaire de Raymond Pfister, *Soixante ans de pentecôtisme en Alsace (1930-1990)*, Frankfort, Peter Lang, Coll. Etudes d'Histoire Interculturelle du Christianisme, 1995.

66 Bien décrite par Samuel Mours dans le tome 2 de *Un siècle d'évangélisation en France*, *op. cit.*

67 Voir à ce sujet les nombreux développements de la thèse monumentale de Jean-Yves Carluer (1525 p.), *Les protestants bretons, XVIe-XXe siècle*, thèse de doctorat d'Histoire, Université de Rennes II, 1991. Un résumé a été publié : *Protestants et bretons, La mémoire des hommes et des lieux*, Paris, La Cause, 1993.

68 Jean-Paul Willaime, *La précarité protestante. Sociologie du protestantisme contemporain*, Paris-Genève, Labor et Fides, 1992.

certes, souvent dans un cadre inter-dénominationnel (la Mission Mac All[69], à la fin du XIXe siècle, en est un bon exemple). La participation des libristes à la fondation de la Fédération Protestante de France (dont le premier président[70] – on l'oublie souvent – est un « évangélique libre » !) exprime, par ailleurs, leur souci fédératif (qui déborde largement du cadre évangélique). La création de l'Alliance Evangélique à Londres en 1846, relayée dans l'Hexagone par une section française[71], encourage aussi une certaine concertation des milieux revivalistes et un effort de visibilité, relayé aussi par quelques manifestations spectaculaires (conventions et « campagnes » revivalistes de Ruben Saillens (1855-1942), grand congrès pour l'évangélisation de 1913). Mais les « événements » manquent de relais institutionnel, d'autant que l'Alliance Evangélique, structure très souple, s'étiole peu à peu. En fin de compte, tandis que le cadre concordataire disparaît en 1905, et que l'enjeu de la visibilité se pose de façon nouvelle pour toutes les Eglises, aucune structure inter-évangélique durable ne vient alors positionner ces protestants sur l'échiquier religieux national. Quand on pense « évangéliques », on renvoie alors essentiellement à la branche réformée qui se réclame de cette tendance (Union des Eglises réformées évangéliques). Les protestants conversionnistes et professants restent difficiles à situer, en France, au sortir de la Première Guerre mondiale.

3. Une phase de structuration et de visibilisation (1921-1965)[72]

C'est en réaction directe à ce déficit de visibilité que l'on peut comprendre, en 1921, la création de l'Institut Biblique de Nogent-sur-Marne, de type protestant, évangélique et inter-dénominationnel. Cette création marque un nouveau tournant. Avec cet institut, dont on doit la naissance à Jeanne et Ruben Saillens[73], couple qui joua un rôle considérable dans l'évangélisation protestante entre la fin du XIXe siècle et

69 Voir Jean-Paul Morley, *La Mission populaire évangélique : les surprises d'un engagement 1871-1984*, Paris, Les Bergers et les Mages, 1993.

70 Il s'agit d'Edouard Grüner, premier président (libriste) de la F.P.F. de 1905 à 1927.

71 On peut renvoyer, pour un aperçu « de l'intérieur », au petit livre militant d'André Thobois, *Une conviction qui fait son chemin, Alliance Evangélique Universelle, 1846-1996*, Paris, Décision France, 1999.

72 Cette rubrique et la suivante reprennent, sous une forme étoffée et remaniée, une communication publiée en 2002 dans les *Cahiers de l'Observatoire des Religions en Suisse* (colloque de Lausanne, octobre 2001).

73 Sur ces deux figures, voir la biographie (hagiographique) de Marguerite Wargenau-Saillens, *Ruben et Jeanne Saillens évangélistes*, Paris, Les Bons Semeurs, 1948.

les débuts de la Seconde Guerre mondiale, les protestants évangéliques français se dotaient pour la première fois d'une institution inter-évangélique durable[74]. Des dizaines d'étudiants, chaque année, s'y formèrent en vue d'un ministère de pasteur, de missionnaire ou d'évangéliste, autour d'une théologie évangélique et d'une ecclésiologie professante, ce qui eut des conséquences considérables sur le développement des Eglises. Que de contacts noués sur les bancs ! Des protestants d'horizon « réformé évangélique », baptiste, méthodiste, mennonite, « assemblées de frères » purent pour la première fois faire leurs études ensemble autour d'une identité revivaliste commune où la conversion à Jésus-Christ, le biblicisme et l'engagement professant sont explicitement valorisés et défendus par le corps enseignant. L'Institut de Nogent constitua, à partir de 1921 et jusqu'en 1965, le principal « cœur de réseau » de la mouvance évangélique française. Ce n'est pas un hasard si c'est là que furent domiciliés les sièges sociaux d'un grand nombre d'œuvres évangéliques créées ultérieurement.

Cette création institutionnelle réussie[75] en encouragea d'autres, levant – qui sait ? – des inhibitions. Ce mouvement permet de faire l'hypothèse d'une troisième phase de l'histoire des « évangéliques français », celle de la structuration et de la visibilisation. Elle s'inscrit dans le contexte de la « fin de la civilisation paroissiale »[76], dont on commence à observer les premiers signes après la Première Guerre mondiale, comme Yves Lambert, dans la paroisse bretonne de Limerzel, l'a bien montré[77]. Alors qu'un univers religieux marqué par la pratique traditionnelle, l'ancrage territorial et l'identité héritée commence lentement à s'effondrer, un autre, ultra-minoritaire, s'organise désormais sur des prémisses inverses (accent sur le militantisme individuel, la congrégation élective, l'identité choisie).

En dehors du « déclic » que constitua la création de l'Institut Biblique de Nogent, le tournant organisationnel évangélique amorcé au début des années 1920 s'explique par au moins quatre facteurs. L'épaisseur historique du protestantisme évangélique français, héritier alors de plus d'un siècle d'histoire, joua un rôle. Les « évangéliques » commençaient en effet alors à ressentir la nécessité de cultiver, défendre et nourrir un patrimoine commun. Un autre facteur d'explication, exogène cette fois-ci, réside dans la réunification réformée de 1938. Depuis la fin du

---

74 Auquel fait écho un peu plus tard, en Suisse, l'Institut Biblique d'Emmaüs, créé par Pierre de Benoit à Vennes-sur-Lausanne (le site fut transféré à Saint-Légier, face au Lac Léman, en 1967).

75 Pour un aperçu « de l'intérieur », le petit opuscule illustré suivant livre de nombreuses informations : Jeanne Saillens, *L'Institut Biblique de Nogent-sur-Marne, Coup d'œil rétrospectif*, Nogent, éd. Institut Biblique, 1923.

76 Cf. Danièle Hervieu-Léger et Françoise Champion, « La fin de la civilisation paroissiale », *Vers un nouveau christianisme ? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris, Seuil, 1986, pp. 55-60.

77 Yves Lambert, *Dieu change en Bretagne. La religion à Limerzel, de 1900 à nos jours*, Paris, Cerf, 1985.

XIXe siècle, les réformés de France avaient été soumis à une profonde division entre tenants d'une ligne « évangélique » et tenants d'une ligne plus « libérale ». Cette séparation n'avait pas empêché, au sein du terreau réformé, un vigoureux effort d'évangélisation (qui déclina après 1938), porté principalement par la Société d'Evangélisation dont le but était de « ressusciter les églises ou les empêcher de mourir, ou [...] en créer de nouvelles »[78]. Le fameux « Réveil de la Drôme », dans l'entre-deux guerres, combina les dimensions d'évangélisation et de nécessité unitaire des Eglises réformées[79]. La réunification de 1938 mit fin au clivage intra-réformé et suscita, sinon une véritable « mystique de l'unité », en tout cas une dynamique de regroupement, à laquelle ne furent d'ailleurs pas insensibles certaines assemblées protestantes évangéliques (méthodistes et libristes essentiellement)[80]. Face au pôle réformé réunifié, les protestants évangéliques qui entendaient maintenir et défendre leur spécificité ressentirent comme une émulation, un appel à créer un contre-pôle. Des trajectoires comme celle d'André Lamorte (1896-1980), réformé converti à la suite d'une convention « Saillens » (Lézan, 1912), sont significatives de ce mouvement. Très hostile à une réunification réformée qu'il considérait comme une compromission doctrinale (atténuation de la référence à l'autorité de la Bible), il impulsa la création d'une Faculté réformée évangélique à Aix-en-Provence, décidée au synode réformé évangélique de Montauban en mai 1939[81]. Dans cette même perspective qui « posa » divers « évangéliques » en « s'opposant » à la réunification de 1938 – où « la position libérale l'emporte »[82], estime Maurice Longeiret –, on peut situer la création et le développement des Eglises réformées évangéliques (indépendantes), à mi-chemin entre l'ensemble réformé et l'ensemble évangélique professant[83].

---

78 Paul Barde, *La Société Centrale Evangélique, 80 ans de travail*, Paris, Société Centrale Evangélique, 1927, p. 156.

79 Voir l'ouvrage collectif, *La vie des Eglises protestantes dans la vallée de la Drôme de 1928 à 1938*, Paris, Les Bergers et les Mages, 1977, où l'on découvre la tension entre cette nécessité unitaire du réveil réformé drômois et l'accent sur la diversité et la multiplication du réveil ardéchois (plus pentecôtisant).

80 Pour un survol du processus de réunification réformée, et des débats qu'il a suscités, voir Jean Baubérot (dir.), *Vers l'unité pour quel témoignage ? La restauration de l'unité réformée (1933-1938)*, Paris, Les Bergers et les mages, 1982.

81 Daniel Vernet, *Le pasteur et professeur André Lamorte (1896-1980)*, impr. Ichtus, 1989, p. 53. Cette nouvelle Faculté d'Aix entendait reprendre à son compte l'héritage de la défunte Faculté de théologie réformée de Montauban.

82 Maurice Longeiret, *Eglises réformées évangéliques, Les leçons de l'histoire*, Nîmes, éd. « Lumière des Hommes », 1997, p. 8.

83 Ce rôle d'interface des Eglises Réformées Evangéliques Indépendantes (E.R.E.I.) est aussi joué, sur un mode un peu différent, par le mouvement protestant

Un troisième facteur majeur explique le mouvement de structuration et de visibilisation des « évangéliques » français durant la période : il trouve sa source dans l'évolution du protestantisme américain. Suite à la crise fondamentaliste du début du XXe siècle[84], ce protestantisme s'est trouvé profondément remodelé. A la ligne de fracture initiale entre les fondamentalistes et les « autres » s'est ajoutée, en 1943, une nouvelle ligne de partage, avec l'affirmation de la *National Association of Evangelicals*, dont le but est précisément, sur la scène américaine (avant tout) mais aussi sur la scène internationale, de structurer et visibiliser davantage le protestantisme évangélique, en tant que *via media* entre un fondamentalisme séparatiste, soupçonné de radicalisme conservateur[85], et un protestantisme libéral soupçonné d'édulcorer l'autorité de la Bible-« Parole de Dieu » et l'impératif de la conversion. Il ne fait pas de doute que cette restructuration profonde du protestantisme américain a contribué à stimuler, en France et dans d'autres pays du monde, l'affirmation de structures inter-évangéliques capables de peser sur les scènes religieuses nationales. D'autant que l'émergence de la *National Association of Evangelicals* s'est opérée dans un tournant de l'histoire mondiale[86], au moment où les Etats-Unis étaient sur le point de remporter, avec l'U.R.S.S., une victoire déterminante sur l'impérialisme nazi et japonais. Cette victoire de 1945 entraîna une hégémonie culturelle américaine sans précédent sur les pays occidentaux, dont la France, grande bénéficiaire des subsides du Plan Marshall. Ce tournant culturel peut être considéré comme le quatrième et dernier facteur majeur permettant d'expliquer l'accélération, en France, d'un mouvement de structuration et de visibilisation des évangéliques sur la scène nationale. La dynamisation des échanges mission-

---

interconfessionnel « La Cause », créé en 1920 par le pasteur Freddy Durrleman (1881-1944) sur la base d'une vigoureuse exigence revivaliste.

84 Le terme proprement dit de « fondamentaliste » est né en 1920 quand l'éditeur baptiste Curtis Lee Laws désigna de ce terme ceux qui, comme lui, étaient disposés à revendiquer et défendre *The Fundamentals : A Testimony to the Truth*, douze fascicules, diffusés à très grande échelle, parus entre 1910 et 1915 sous la plume d'une quarantaine de théologiens de différents pays. Ces fascicules entendaient réagir face à certaines évolutions théologiques (marquées par le libéralisme et la « haute critique ») qui contestaient plusieurs formulations traditionnelles du christianisme. Cinq points « fondamentaux » se détachent des fameux fascicules : la naissance virginale de Jésus, sa résurrection corporelle, sa divinité, son sacrifice expiatoire, l'innerrance de la Bible. Ce dernier point prit une particulière ampleur.

85 Cette ligne s'est affirmée, sur le plan mondial, au travers de l'*International Council of Churches* (I.C.C.), créé en 1948 par le presbytérien fondamentaliste Carl Mc Intire.

86 Pour un regard protestant évangélique au jour le jour sur ce tournant de la Seconde Guerre mondiale en France, voir Madeleine Blocher-Saillens (préfacé par Jacques-Emile Blocher), *Témoin des années noires, Journal d'une femme pasteur, 1938-1945*, Paris, éditions de Paris, 1998.

naires et culturels avec les Etats-Unis donna aux responsables du protestantisme évangélique français une confiance en eux qui leur faisait jusque-là défaut. Elle atténua les complexes d'infériorité qu'ils ressentaient sans toujours se l'avouer face aux protestants luthériens et surtout réformés par l'appui et les encouragements de leurs coreligionnaires américains.

En quatre décennies, de multiples initiatives furent prises dans le sens d'une « mise en réseau » organisationnelle souple des protestants évangéliques, sans « institution centrale » forte (l'univers institutionnel des « évangéliques » n'est pas celui des catholiques !). On peut mentionner, entre autres, la création de l'Institut Biblique Européen, fondé à Chatou en 1952 puis situé à partir de 1960 dans le Château de Lamorlaye, acheté par la *Greater Europe Mission*. En quarante ans, plus de 1000 étudiants y ont étudié la Bible et la musique[87]. La même année (1960), le lancement de la bande dessinée évangélique *Tournesol* par André Adoul, qui a atteint jusqu'à 18 000 abonnés « dans les années fastes »[88], marqua une visibilité nouvelle de publications évangéliques francophones à relativement grand tirage (toutes proportions gardées). Trois ans auparavant, la création en 1957 de France Mission[89], organisme missionnaire franco-suisse consacré à l'évangélisation du territoire, marquait combien, à l'instar des abbés Godin et Daniel en 1943[90], la France apparaissait pour ces évangéliques comme un « pays de mission », arpenté aussi par un nombre croissant de missionnaires américains durant la période[91]. Sur le terrain de la diffusion de la Bible, la Ligue pour la Lecture de la Bible (L.L.B.)[92], implantée en France depuis 1922, joua un rôle croissant d'interface évangélique durant la période. Par son activité d'édition, de diffusion, mais aussi de camps de vacances, cette organisation inter-confessionnelle consolida une identité protestante bibliciste et conversionniste. Dans les

---

87 Information tirée de la brochure-programme *Célébrer 40 années de fidélité de Dieu à Lamorlaye*, éd. I.B.E., Lamorlaye, 2000.

88 E.D., « Une nouvelle saison pour Tournesol », *Le Christianisme*, n° 621, 28 déc. 1997 – 3 janvier 1998, p. 6.

89 Plus de 100 missionnaires en l'an 2000 en France, dont une majorité de Français (et 17 Britanniques) Information tirée de *Action Missionnaire, Prayer News from France Mission*, Spring 1999, issue 84, p. 8.

90 *La France, pays de mission ?* fut publié en 1943 par les aumôniers jocistes parisiens Henri Godin et Yvan Daniel. Ce livre, qui reprenait sous forme pugnace des idées brassées depuis une quinzaine d'années, bouleversa le cardinal Suhard et impulsa une nouvelle dynamique d'évangélisation catholique dans la France de l'après-guerre.

91 Pour un éclairage approfondi sur cet afflux considérable de missionnaires américains en France après 1945, voir Allen V. Koop, « American Christians in Secular France : American Evangelical Missionaries in France, 1945-1975 », *Fides et Historia*, 25 (1993), pp. 47-54 et *American Evangelical Missionaries in France, 1945-75*, Lanham, University Press of America, 1986.

92 Cette œuvre a été fondée en Angleterre par M.J. Spiers en 1879.

universités, les « Groupes Bibliques Universitaires » (G.B.U.), fondés en France par le Suisse René Pache (1904-1979) en 1943, affichèrent désormais cette identité dans les milieux estudiantins, au côté des aumôneries déjà existantes.

Cette visibilisation et institutionnalisation croissante se marqua aussi par la relance, après la Seconde Guerre mondiale, de la section française de l'Alliance Evangélique (A.E.F.). Sous la houlette du pasteur Jean-Paul Benoît, une assemblée générale tint réunion le 15 mai 1953 au 47, rue de Clichy, à Paris. Elle déboucha sur une Alliance Evangélique rénovée, plus active sur le terrain de l'annonce de l'Evangile[93], ne se limitant plus à la tenue de la « Semaine universelle de prière »[94]. Quelques années auparavant, dans le même esprit de « mise en réseau », est créé le Centre Evangélique d'Information et d'Action (C.E.I.A.). Fondé à partir d'une réunion de 21 personnalités issues du protestantisme évangélique – dont Jacques Blocher (1909-1986) et Jules-Marcel Nicole (1907-1997) – en juillet 1948, il a eu pour but, dès sa création, de faire connaître, par un bulletin et des rencontres annuelles, la nébuleuse évangélique, d'abord pour les protestants évangéliques eux-mêmes, et ensuite, pour les gens de l'extérieur. Après des démarrages timides, le C.E.I.A. s'affirma progressivement, à partir des années 1950, comme un lieu de rencontre obligé pour les évangéliques, un pôle de ralliement densifiant une mouvance jusque-là passablement émiettée. Michel Evan souligne à juste titre qu'il s'agit sans doute du « seul lieu où les dirigeants évangéliques peuvent se rencontrer en toute indépendance »[95]. Jacques Blocher fut un grand animateur du C.E.I.A., militant inlassablement pour la coopération inter-évangélique. Ce cadre servit de matrice, quelques années plus tard, à la création en bonne et due forme, les 19 et 20 mars 1957 à Orthez, d'une Association d'Eglises de Professants[96], promise à un développement régulier. Son objet : « Rapprocher les Unions d'Eglises les unes des autres et [...] leur donner ainsi de s'entraider, notamment dans la célébration du culte, l'évangélisation et la mission, dans la formation de leurs membres et de leurs ministres, dans l'étude et le développement de la notion d'Eglises de professants ». A la fin de cette année, un baptiste et un libriste (Gabriel Millon et Samuel Bénétreau) faisaient le point de manière fouillée

---

93 Signe concret : le premier secrétaire général de l'Alliance Evangélique nouvelle manière, Yves Perrier, était un évangéliste.

94 Cette « Semaine universelle de prière » est organisée depuis 1861 par l'Alliance, pendant la première semaine complète du mois de janvier de la nouvelle année.

95 Michel Evan, *Jacques Blocher, J'ai cru et j'ai parlé*, Nogent-sur-Marne, éd. de l'Institut Biblique, 1989, p. 65.

96 Sur une initiative conjointe de Jacques Blocher et des Eglises Evangéliques Libres : on retrouve un axe « baptistes-libristes » qui fonctionna en bien d'autres circonstances.

sur cette initiative d'avenir, traçant des perspectives, dans un petit ouvrage symptomatique de l'axe évangélique en cours de visibilisation[97].

« Frères », baptistes, mennonites, libristes, méthodistes, évangéliques indépendants et autres (comme l'Union nationale des Eglises Evangéliques Arméniennes de France[98]) disposaient désormais en France d'une structure régulière leur permettant de coordonner de grandes initiatives, sur la base d'une doctrine protestante évangélique et d'une ecclésiologie professante communes. C'est l'affirmation progressive de ce pôle qui explique en partie pourquoi les Eglises évangéliques libres purent prendre le (gros) risque, en 1963, de quitter avec fracas la Fédération Protestante de France, au nom du refus de « l'unification institutionnelle du protestantisme français »[99]. Les Eglises libres quittaient la F.P.F. en sachant qu'elles pouvaient dorénavant compter sur un pôle de rassemblement évangélique où il leur serait loisible de poursuivre, sur d'autres modes, une démarche de collaboration inter-confessionnelle active.

Parallèlement à ce vif mouvement de structuration inter-évangélique, les Eglises paraissent, durant la période, connaître un destin fort différent de celui du catholicisme, voire (à un moindre degré) des Eglises réformées et luthériennes, où les taux de pratique déclinent et l'évangélisation se ralentit. Du côté baptiste, par exemple, l'essaimage de nouvelles Eglises, ralenti dans l'entre-deux guerres, reprend de plus belle après 1945. Il est marqué par une influence pentecôtisante qui suscite un véritable petit « réveil » dans le Nord[100], et un nouvel impact baptiste « indépendant », soutenu par des missions américaines. Les Eglises de « frères larges », apparues à la charnière du XIXe et du XXe siècle expérimentent aussi, durant la même période, un développement important, quoiqu'extrêmement mal documenté pour l'instant. Ce phénomène s'observe aussi pour les assemblées darbystes « strictes ». Si d'autres Eglises de type évangélique connaissent, en revanche, une phase de stabilité (Eglises libres) voire de déclin démographique (méthodistes), une mention spéciale doit être faite, d'une part, au pentecôtisme, dont l'évangélisation connaît un impact important qui suscite toute l'attention de Jean Séguy[101], et d'autre part,

---

[97] Samuel Bénétreau et Gabriel Millon, *Les Eglises de professants*, Paris, S.P.B., s.d. (fin 1957 ?), 56 p.

[98] C'est en 1924, au sein des premiers rescapés du génocide arménien, à Marseille, que les évangéliques arméniens de France se sont constitués en association. L'Union des Eglises Evangéliques Arméniennes de France compte environ 3000 membres et sympathisants en 2002.

[99] Synode de Cannes, 1963, cité par Claude Baty, *Les Eglises évangéliques libres*, *op. cit.*, p. 260. Les Eglises libres réintégrèrent la F.P.F. en 1995.

[100] Voir Sébastien Fath, « Les baptistes dans le bassin houiller du Nord », in B. Duriez et *alii* (dir.), *Chrétiens et ouvriers en France, 1937-1970*, Paris, éditions de l'Atelier, 2002, pp. 47 à 61.

[101] Ce dernier souligne, dans *Les assemblées anabaptistes-mennonites de France*,

aux Eglises évangéliques nées directement du premier impact missionnaire américain « post-1945 ». On peut signaler en particulier, dans cette catégorie, plusieurs cercles baptistes indépendants (sous l'effet principal de la *Baptist Mid Missions*), ainsi que les assemblées créées à partir des années 1950 par la mission TEAM (*The Evangelical Alliance Mission*), mission évangélique non « dénominationnelle » mais de type baptiste. Arthur Johnston, un des responsables de la mission, trouva en Jacques Blocher (1909-1986) un conseiller précieux qui l'aida considérablement à adopter une stratégie permettant la mise en place de l'Alliance des Eglises Evangéliques Indépendantes[102] (A.E.E.I.). D'autres œuvres missionnaires, qui avaient connu des fortunes diverses, furent revivifiées par l'impulsion évangélique américaine d'après 1945 en Europe : c'est notamment le cas de la Mission alpine, étudié par Virgil Reeves[103] et de la *Southern Spanish Mission*, qui travaille depuis 1931 auprès des réfugiés espagnols du Sud-Ouest de la France[104].

Au total, sous l'impulsion de nouvelles poussées missionnaires et d'une structuration en réseau, les Eglises évangéliques françaises sont parvenues, au milieu des années 1960, à afficher une présence désormais repérable. Les protestants évangéliques comptent alors un peu plus de 100 000 fidèles, et leur militantisme attire l'attention d'observateurs aussi différents que Jean Séguy[105] ou le père Chery[106]. Sous la plume de ce dernier, qui s'intéresse à ce qu'il décrit comme une « offensive des sectes », les assemblées protestantes évangéliques sont dépeintes à la fois sous le sceau d'une certaine fascination, mais aussi d'une relative méfiance (plus nuancée que le titre de l'ouvrage ne le laisse paraître). A la lumière du succès de librairie que rencontra ce livre, plusieurs fois réédité, la

---

op. cit., en note 355 de la page 726, que dans les années 1960, « l'Eglise catholique semble aujourd'hui en France ne pas faire plus de convertis que les Assemblées de Dieu. [...] Selon le service national du catéchuménat [...], il entre tous les ans [...] 2 000 à 3 000 'nouveaux' (adultes) dans l'Eglise catholique en France. » L'auteur précise : « On devrait tenir compte de faits de ce genre pour juger de l'importance *réelle* des forces religieuses à l'œuvre dans notre société. »

102 Voir Robert Vajko, *A History and Analysis of the Church-Planting Ministry of the Evangelical Alliance Mission in France from 1952 to 1974*, maîtrise, Columbia, 1975.

103 Virgil L. Reeves, *The Changing World of Interdenominational Faith Missions. A History of the Unevangelized Fields Mission in France and its Predecessors : The Thonon Evangelistic Mission and the Alpine Mission to France*, thèse de doctorat, Faculté Evangélique de Louvain, 2000.

104 Cf. H. Robinson, *The Missionary Challenge of Spain and France*, Spanish Evangelical Society, Londres, 1955.

105 Qui leur consacre d'abondants développements dans *Les sectes protestantes dans la France contemporaine*, Paris, Beauchesne, 1956.

106 Henri-Charles Chery, *L'offensive des sectes*, Paris, Cerf, 1954 (plusieurs rééd.).

crédibilité des milieux évangéliques était tout sauf assurée au milieu des années 1960, dès lors que l'on sortait des cercles protestants. Pour quelques responsables évangéliques, il était alors plus que temps de remédier à cela.

4. Une crédibilisation élargie (1965-...)

Au milieu des années 1960, la dimension populaire, voire parfois populiste, paraît dominer au sein du protestantisme évangélique français. Le contraste était alors considérable entre un protestantisme luthérien et réformé caractérisé par une riche tradition intellectuelle, un patrimoine culturel prestigieux et un système de formation rôdé et efficace, et une mouvance évangélique bien peu « crédible » (globalement) sur le terrain de la réflexion. En réaction, plusieurs têtes de file des Eglises évangéliques prirent conscience, au fil des rencontres, de l'urgence d'élever le niveau académique de formation des pasteurs et des laïcs engagés. C'est pourquoi, parmi les initiatives évangéliques communes qui se développent après la Seconde Guerre mondiale, on remarque un accent de plus en plus net sur l'enseignement. Des sessions de formation communes sont mises en place pour les pasteurs, on veille à l'élaboration d'un matériel d'école du dimanche pour toutes les Eglises professantes... Alors que la société française dans son ensemble se sécularise de plus en plus, avec, à partir des années 1960, un effondrement des vocations[107] et une hémorragie sans précédent des pratiquants (conduisant à une moyenne de la pratique régulière d'à peine 10 % à l'entrée du XXIe siècle), les protestants évangéliques, quant à eux, durent faire face à une demande accrue de formation. La création de la Faculté Libre de Théologie Evangélique de Vaux-sur-Seine, inaugurée le 23 novembre 1965, constitua le point d'orgue de cette prise de conscience.

Cette Faculté évangélique, campée en région parisienne et soutenue par les protestants évangéliques les mieux formés du moment (parmi lesquels Samuel Bénétreau, André Thobois, Jules-Marcel Nicole, Jacques Blocher), marque un nouveau tournant[108]. A partir de sa création, voulue et décidée dans le cadre de l'Association d'Eglises de Professants, on peut considérer que le protestantisme évangélique français a commencé à se donner les moyens d'une crédibilisation élargie au sein du protes-

---

[107] D'où la fermeture, dans l'Eglise catholique de France, de centres de formation comme le Grand Séminaire de Grenoble, qu'une équipe dynamique de laïcs et de prêtres a recyclé ensuite en Centre Théologique de Meylan, à vocation œcuménique.

[108] L'histoire de cette création reste à écrire. En attendant, on peut citer notamment l'ouvrage de Michel Evan, *op. cit.*, qui fournit quelques renseignements, aux pp. 113-114.

tantisme français, mais plus largement, au sein du monde religieux dans son ensemble. Cette affirmation intervient au moment précis (milieu des années 1960) où le protestantisme français connaît, dans son ensemble, une crise d'identité (suscitant, entre autres, l'inquiétude d'un Jacques Ellul[109]) qui le conduit à abandonner peu ou prou sa conception traditionnelle de l'évangélisation[110] (annonce explicite du message évangélique de la rédemption en Jésus-Christ mort et ressuscité, source de « Salut »). Désormais, chez la majorité des luthériens et, plus encore, des réformés, tandis que le barthisme est peu à peu marginalisé, la nouvelle « théologie du monde » conduit à « une mise au second plan de la problématique individuelle du salut au profit d'une plus grande attention aux structures collectives » et aux « idéologies du changement social et du progrès »[111]. Elle valorise de plus en plus la « présence au monde » (critique et constructive) et « l'impératif d'ouverture ». Cette évolution accentua (à tort ou à raison) l'image de « religion raisonnable » de ce protestantisme, en phase avec le mouvement social, « l'air du temps œcuménique » et le changement des mœurs. Mais elle engendra aussi des protestations et des départs[112], ainsi qu'un flottement au sein des mouvements de jeunesse où l'on assiste aux débuts d'une crise massive de la transmission[113].

Ce n'est pas un hasard si c'est vers cette époque que le terme « évangélique », en France, devient le plus couramment associé à son sens anglo-saxon (*evangelical*, tel que Bebbington, par exemple, le définit), ce qui, pour Jean Baubérot et Jean-Paul Willaime, apparaît « incontestablement » comme « l'indice d'un changement dans le rapport de force religieux interne au protestantisme français »[114]. Le terme, précédemment utilisé aussi (et parfois surtout) pour le protestantisme dans son ensemble, est désormais essentiellement réservé aux Eglises de professants qui défendent l'actualité de la conversion et du « Réveil » dans le XXe siècle

---

109 Cf. Jacques Ellul, *Fausse présence au monde moderne*, Paris, Les Bergers et les Mages, 1963.

110 Cette « révolution copernicienne » intra-réformée en matière d'évangélisation après 1945 mériterait une étude fouillée.

111 Jean-Paul Willaime, « Protestantisme, théologie et société. Regard sociologique sur quelques évolutions théologiques dans le protestantisme français », in *La précarité protestante*, *op. cit.*, p. 45.

112 C'est le cas, par exemple, du pasteur Gérard Dagon. Formé à la Faculté de Théologie de Strasbourg, pasteur dans le cadre de la Société Centrale d'Evangélisation, il quitta ensuite l'orbite réformée pour un engagement évangélique et professant à la suite des évolutions observées au sein du protestantisme réformé en matière d'évangélisation.

113 Voir à ce sujet l'excellente synthèse d'Arnaud Baubérot, « Le protestantisme malade de sa jeunesse », *Etudes Théologiques et Religieuses*, t. 76, 2001/2, pp. 247 à 264.

114 Jean Baubérot et Jean-Paul Willaime, « Le courant évangélique français : un 'intégrisme protestant' » ?, *Social Compass*, XXXII/4, 1985, p. 394.

tardif. A tel point que l'organe luthérien *Le Messager Evangélique* en est venu, en 2001, à abandonner l'adjectif « évangélique »[115]. Cette évolution sémantique est à double tranchant. Elle montre, d'un côté, que les protestants évangéliques sont devenus suffisamment connus et pris au sérieux pour que le terme « évangélique », qu'ils revendiquent tant, leur soit spécifiquement attribué. Mais elle exprime aussi, à l'inverse, la gêne que d'autres protestants éprouvaient désormais à être assimilés à leurs coreligionnaires spécifiquement « évangéliques ». Cette gêne, au fond, n'était pas nouvelle. Simplement, la visibilité croissante des « évangéliques » conduisit certains protestants à se démarquer plus ouvertement de la référence « évangélique », au nom de l'ambiguïté revêtue à leurs yeux par ce terme.

Face aux critiques et exaspérations exprimées à l'encontre des « évangéliques », la Faculté Libre de Théologie Evangélique de Vaux-sur-Seine joue depuis 1965 un rôle clef. Dans bien des cercles, les « évangéliques » (*evangelicals*) restent surtout perçus, à l'entrée du XXIe siècle, comme des militants de la conversion, tournés d'abord vers l'expérience plus que sur la réflexion. Cette image a cependant eu tendance à s'éroder, à mesure que les pasteurs protestants évangéliques se sont formés de plus en plus massivement dans cette nouvelle Faculté de Vaux-sur-Seine. La nouvelle Faculté Libre de Théologie Réformée (F.L.T.R.) d'Aix-en-Provence créée en 1974 sous l'impulsion du calviniste « orthodoxe » Pierre Courthial (1914-)[116] joua un rôle second, mais non secondaire, dans ce processus, construisant un axe « Paris-Aix » autour duquel s'est construit un nouveau dynamisme intellectuel évangélique. Il ne faudrait pas surestimer l'impact de la Faculté de Vaux-sur-Seine en terme de crédibilisation des évangéliques sur la scène française. Elle est regardée avec une certaine méfiance[117], et ne bénéficie pas d'une réputation comparable aux facultés

---

115 L'explication de la Rédaction du *Messager* était la suivante : « Si dans son acception première *évangélique* ne peut que nous combler en tant que chrétiens (relatif à l'Evangile), on ne peut pas négliger le fait que ce terme s'applique de plus en plus à des Eglises souvent proches du fondamentalisme (définition du *Petit Larousse*), Eglises sœurs, mais dont nous ne nous réclamons pas et auxquelles nous ne tenons pas à être assimilés » (Cité par le *B.I.P.*, 15 octobre 2001, p. 8).

116 Au contraire de la première Faculté réformée confessante d'Aix-en-Provence (marquée par la figure d'André Lamorte), cette seconde Faculté d'Aix défend des positions strictement pédo-baptistes (baptême des nourrissons), ce qui la place en décalage par rapport à une assez large partie du courant protestant évangélique (qui défend très majoritairement des positions de type baptiste : baptême du converti).

117 Dans Jeanne-Hélène Kaltenbach, *Etre protestant en France aujourd'hui*, Paris, Hachette, 1997, on peut lire ainsi : « Depuis 1965, les Eglises professantes évangéliques ont leur faculté à Vaux-sur-Seine où les étudiants financent leurs études à 50 %. Les réformés luthériens en concluent que des crédits d'origine anglo-saxonne financent la différence. » (p. 193).

protestantes plus anciennes. Il n'en reste pas moins qu'elle a sans doute joué un rôle moteur dans l'évolution de l'image des « évangéliques » sur la scène française, apportant la preuve d'un souci d'articulation avec ce qui se fait de mieux en France, dans le domaine académique. A titre d'exemple de manifestation concrète de ce souci, on peut citer les cinq colloques organisés par cette Faculté entre 1997 et 2001 : colloque des 25 et 26 avril 1997 sur le thème : « Regard sur la spiritualité évangélique » (avec notamment Jean Séguy), colloque des 27 et 28 mars 1998 sur le thème « Laïcités. Enjeux théologiques et pratiques » (avec Jean Baubérot) ; les thèmes suivants sont, les 26 et 27 mars 1999, « Le dialogue inter-religieux » (avec Jean-François Zorn), l'« éthique du bonheur » (25 et 26 mars 2000 avec Paul Ricœur)**[118]**, et « Catholiques et évangéliques en dialogue » (23 et 24 mars 2001, avec Bernard Sesboüë). A une échelle et dans un registre un peu différents, la Faculté Libre de Théologie Réformée d'Aix-en-Provence a tenu, dans le même temps, un rôle assez proche de celui de Vaux, défendant, notamment au travers de sa politique d'édition (dont *La Revue Réformée*, créée en 1950 par Pierre Marcel, est l'un des fleurons), une ligne à la fois « réformée » calviniste stricte, et « évangélique » confessante**[119]**. A l'heure de son vingt-cinquième anniversaire**[120]**, 230 étudiants y avaient été formés, venus aussi bien des milieux évangéliques professants que de l'Eglise Réformée de France où certains, qui y sont devenus pasteurs, entendent vivre une sensibilité évangélique argumentée.

Dans d'autres domaines, les évangéliques ont poursuivi parallèlement leur effort de visibilisation, obtenant sur ce terrain un accueil globalement plus large que durant la période précédente. C'est le cas, notamment, des campagnes de l'évangéliste américain Billy Graham (1918-), vigoureusement soutenue en 1986 par Pierre Chaunu**[121]**. L'Alliance Evangélique semble multiplier les initiatives spectaculaires : la venue de Charles

---

118 Données tirées des prospectus d'information de la F.L.T.E. sur les colloques.

119 A noter que la Faculté d'Aix accueille, depuis quelques années, une poignée d'étudiants venus des milieux pentecôtistes, nouveauté qui marque le rôle-clef joué par cette faculté (et celle de Vaux) dans la formation globale de tous les milieux évangéliques, y compris ceux où dominent parfois certains réflexes anti-intellectualistes.

120 Cf. brochure « L'Evangile pour l'Eglise du Troisième Millénaire avec la F.L.T.R. », Aix, 1999.

121 Sur la « campagne Graham » de 1986 en France (au Palais omnisports de Bercy), voir : Jean Baubérot, « Quand un Américain se permet d'évangéliser la France : la campagne Billy Graham », *Le protestantisme doit-il mourir ?*, Paris, Seuil, 1988, pp. 153-170, et Jean Baubérot, Françoise Champion, Agnès Rochefort-Turquin, « Deux leaders religieux : Billy Graham et Jean-Paul II », in Jean Séguy et *alii*, *Voyage de Jean-Paul II en France*, Paris, Cerf, 1988, pp. 161 à 183. Un essai biographique consacré à Billy Graham est également sous presse, aux éditions Albin Michel.

Colson, une des figures de proue du mouvement évangélique américain, président de *Prison Fellowship International* (en 1980 à Paris), la Fête de l'Evangile, aux arènes de Nîmes, en 1980, la visite de l'astronaute James Irwin en 1984 (Paris, province), la Fête de la Jeunesse (1985, Parc Floral de Vincennes), « Mission France » avec Billy Graham (1986, Paris et province), « Mission Monde Europe » (1993, Paris et province), « Mission mondiale » (1995, Paris, province), « Fêtons l'Evangile » (1996, arènes de Nîmes, avec 10 000 participants), séminaire sur la prière avec Pablo Martinez (1997, province), « Mondial Sport et foi » (1998, Paris, province), « Pentecôte 2000 » (rassemblement inter-confessionnel de jeunes à Valence), etc.[122] Toutes ces initiatives, tournées vers l'évangélisation des populations, rencontrèrent bien sûr un accueil fort mitigé de la part de certains acteurs religieux, notamment au sein du protestantisme, mais les sympathies qui s'y expriment paraissent alors plus explicites, moins discrètes qu'elles ne l'étaient trente ans auparavant, signe d'une crédibilisation progressive du courant évangélique au sein de la société française dans un contexte où le quart des nouveaux pasteurs luthériens et réformés, en 2002, vient désormais des horizons évangéliques[123].

La création de la Fédération Evangélique de France (F.E.F.), le 22 mars 1969, s'inscrit partiellement, mais partiellement seulement, dans ce mouvement[124]. L'objectif de cette nouvelle structure était de faire peser une voix évangélique forte et surtout autonome sur la scène protestante, en récusant tout ce qui pouvait apparaître comme attentatoire au caractère absolu du message évangélique. Cependant, par ses positions plus dénonciatrices que constructives et son manque de moyens, la F.E.F. ne parvint pas à faire contrepoids à la Fédération Protestante de France et de ce point de vue, on peut considérer qu'au regard des objectifs de crédibilisation et d'efficacité, l'aventure de la F.E.F. fut un demi-échec. Il reste qu'elle a contribué (et contribue toujours) à une meilleure circulation de l'information au sein du monde évangélique (son annuaire joue un rôle stratégique). En évoluant progressivement dans une direction plus apaisée et ouverte aux dialogues, elle resserra les liens avec l'Alliance Evangélique Française (A.E.F.). Au seuil du XXIe siècle, ces évolutions débouchèrent sur des démarches de rapprochement de plus en plus explicites entre la F.E.F. et l'A.E.F. au nom d'un souci de pouvoir crédibiliser,

---

122 Informations tirées pour la plupart de la brochure « Alliance Evangélique Française : Unis dans la réflexion et l'action ! », Paris, 1999.

123 C'est le cas, par exemple, de la pasteure réformée Régina Müller, d'origine mennonite, qui a eu le privilège d'être la première femme à prêcher lors de l'Assemblée du Désert du 2 septembre 2001 au Mas Soubeyran.

124 La F.E.F. avait originellement pour désignation « l'Union d'Eglises et Assemblées Evangéliques Françaises ». C'est en novembre 1969 qu'elle a pris le nom de F.E.F. Source : « *Notre position face à certains problèmes actuels* », Paris, F.E.F., s.d., p. 10.

sur la scène religieuse française, une « plate-forme » commune[125]. L'amorce de création, le 7 janvier 2002, d'un « Conseil National des Evangéliques en France » (label provisoire) apparaît comme un fruit concret de ces initiatives. S'il est encore bien trop tôt pour évaluer l'efficacité, la représentativité et la pérennité d'un tel projet, il n'en est pas moins le signe de la poursuite résolue d'une structuration en réseau à des fins d'efficacité et de visibilité sur la scène nationale.

On remarque dans le même temps une présence de plus en plus affichée et active des représentants évangéliques au sein de la Fédération Protestante de France (dont le rôle croît régulièrement dans le protestantisme). On peut citer, en particulier, les baptistes André Thobois ou Louis Schweitzer, qui furent respectivement vice-président et secrétaire général de la F.P.F., et, plus récemment, le pentecôtiste Christian Seytre, toujours secrétaire général de la F.P.F. en 2002. La décoration de l'ordre de la Légion d'honneur accordée par l'Etat, le 12 novembre 2001, au pasteur André Thobois[126], figure de proue du courant évangélique français d'après 1945, constitue un autre signe, symbolique, d'une prise en compte plus aiguë de l'apport des protestants évangéliques dans la Fédération Protestante de France et dans la société française.

Sur un autre terrain, la production éditoriale évangélique connaît un *boom*, en tout cas quantitatif. De multiples publications nouvelles voient le jour, dont la revue para-académique *ICHTHUS*, créée en 1970, qui marque une « expression unitaire du courant évangélique en France »[127] (la revue cessa de paraître en 1986). La revue francophone *Hokhma*, où collaborent dans la réflexion théologique protestants évangéliques belges, suisses et français, s'inscrit dans la même dynamique depuis sa création en 1976. L'apport de nouvelles imprimeries entièrement dévolues à l'édition évangélique (dont la principale est l'I.M.E.A.F.) permit de soutenir cet effort d'édition[128]. L'excellent succès de librairie que constitua, en 2001, la *Bible d'étude de la version du Semeur*, « première Bible d'étude » mise au point par des protestants évangéliques francophones, renforça la crédibilité globale (qui reste assez hasardeuse) des milieux évangéliques sur le terrain des « sciences bibliques ». D'autre part, on trouve à Paris dix librairies « évangéliques » parfois florissantes

---

125 C'est Stéphane Lauzet, au C.E.I.A. de Lognes en novembre 2000, qui lança l'idée en tant que secrétaire général de l'A.E.F. Diverses réunions en 2001 et 2002 précisèrent cet objectif.

126 Décoration décernée à Massy (école pastorale baptiste) par le pasteur réformé Jacques Maury, ancien président de la F.P.F.

127 Jean Baubérot et Jean-Paul Willaime, « Le courant évangélique français... », *op. cit.*, p. 396.

128 A propos de la naissance de l'I.M.E.A.F., voir les très intéressants développements de Virgil Reeves, *The Changing World of Interdenominational Faith Mission...*, *op. cit.*, pp. 176 à 181.

(comme 7 Ici, rue de Lille[129]) tandis que la Librairie protestante du Boulevard Saint-Germain, puis la Librairie Oberlin, ont mis la clef sous la porte, signe d'un certain essoufflement du marché « luthéro-réformé » dans la capitale. Dans le domaine de la musique, l'essor considérable de *Séphora* (distribution et création d'événements musicaux) traduit aussi durant la période la montée en puissance d'un véritable « marché » francophone de la musique de style évangélique. Sur un plan général, plusieurs publications, comme deux numéros spéciaux de *L'Unité des chrétiens*[130] ou un ouvrage généraliste du dominicain Philippe Larère[131], témoignent d'une prise au sérieux du mouvement évangélique à la fin du XXe siècle.

Ce phénomène d'intérêt est particulièrement sensible dans les cercles catholiques, où divers responsables découvrent des possibilités œcuméniques inédites avec les protestants évangéliques sur le terrain de l'éthique[132]. La sensibilité charismatique (commune au catholicisme et au protestantisme) ouvre aussi de nouveaux lieux de rencontre, comme le montre l'itinéraire original du groupe « Témoins »[133] (et de son magazine). Protestants évangéliques et catholiques (proches ou sympathisants du mouvement charismatique) s'y rencontrent dans un projet commun qui vise à une meilleure acculturation du message de l'Evangile dans la société contemporaine. Ces nouveaux horizons œcuméniques (sans finalité d'unification institutionnelle) sont facilités par la prise de conscience, dans certains milieux de l'Eglise romaine, que l'évangélisation protestante « fin de siècle » ne vise plus forcément toujours à « défaire des catholiques », mais parfois simplement à les remobiliser, au sein de leur paroisse d'origine, sur une base conversionniste et plus « biblique »[134].

---

129 Le 26 octobre 2002, « 7 Ici », désormais principale librairie protestante de Paris, a inauguré des locaux agrandis, de près de 200 m² carrés, proposant environ 10 000 références.

130 *L'Unité des chrétiens*, n° 55 de juillet 1984, et n° 94 d'avril 1994.

131 Philippe Larère, *L'essor des Eglises évangéliques*, Paris, Centurion, 1991.

132 Henri Blocher a souligné ces possibilités de convergences sur l'éthique dans l'exposé qu'il a donné lors des 25 ans de la faculté Libre de Théologie Réformée d'Aix-en-Provence, 9 octobre 1999.

133 Issu d'un mouvement amorcé à la fin des années 1970 (Comité d'Action Chrétienne), le groupe s'est officiellement constitué en 1986 en « Centre Chrétien Interconfessionnel », qui prendra le nom de « Témoins » en 1989. Cf. Jean Hassenforder, *La genèse de Témoins, 1973-1986*, Bourg-la-Reine, dactyl., 1996 (46 p.).

134 La campagne Billy Graham de 1986 à Bercy a ainsi soigneusement évité d'apparaître comme un « débauchage » de catholiques. Plus récemment, voir le travail de recherche de David Bjork, *Une entreprise originale d'évangélisation : la recatholicisation de Français d'origine catholique par des évangéliques américains*, mémoire de D.E.A., Paris IV Sorbonne, 1990.

En parallèle à un mouvement de structuration et de crédibilisation tangible (quoique fragile), beaucoup d'Eglises évangéliques connaissent depuis 1965 un rayonnement plus sensible, aussi bien en terme d'influence que d'effectifs. Les citoyens français prennent de plus en plus l'habitude de croiser du regard des automobiles estampillées de l'autocollant « ICHTHUS », poisson symbolique d'une identité qui se réclame de l'Eglise primitive[135]. Sur les ondes radio, la voix protestante évangélique se fait désormais entendre (créations de *Radio Evangile* – par Charles Guillot –, *La Voix de l'Evangile*, *Radio Réveil* – œuvre suisse, longtemps sur les ondes de R.T.L. –, multiples participations dans des « radios libres ») tandis que sur le territoire, l'archipel évangélique français se densifie. Dans une évaluation qui repose sur les statistiques de l'annuaire de la Fédération Evangélique de France et des Assemblées de Dieu, Daniel Liechti estime le nombre d'Eglises évangéliques[136] à 1764, soit une Eglise évangélique pour 33 000 habitants à dater de 1998 (contre 769 Eglises en 1970). Ces chiffres ne peuvent constituer qu'un ordre de grandeur. Toute une étude serait au demeurant nécessaire pour « faire le point statistique » sur la question évangélique en France. Il reste qu'on peut considérer que les effectifs de ce protestantisme (en terme d'Eglises et de fidèles) ont été multipliés par sept dans la seconde moitié du XXe siècle, pour définir, vers 2002, un cercle d'environ 350 000 personnes (en comptant les enfants).

Les pentecôtistes paraissent avoir particulièrement le « vent en poupe ». Leur évangélisation, qui repose essentiellement sur des laïcs locaux « formés sur le tas », rencontre un large impact. En dépit de difficultés de structuration, marquées par des divisions intestines (particulièrement entre le nord et le sud de la France), le pentecôtisme réalise une implantation en profondeur qui reste largement méconnue. En vingt-deux ans, de 1948 à 1980, les lieux de culte pentecôtiste seraient passés ainsi de 80 à près de 600, et le mouvement s'est poursuivi ensuite, quoiqu'à un rythme nettement ralenti[137]. Au côté des Assemblées de Dieu (A.D.D.), principal groupement pentecôtiste (elles dépasseraient les 70 000 membres vers 2002), de multiples Eglises et mouvements se sont développés, le plus spectaculaire étant la Mission Evangélique Tzigane (M.E.T.), issu des A.D.D.[138] et fondée par Clément Le Cossec, moteur d'un « revivalisme »

135 C'est au début des années 1970 que ce symbole, signe de ralliement des premiers chrétiens, a commencé à être popularisé au sein du protestantisme évangélique français.

136 Daniel Liechti, « Bâtir des Eglises majeures : un défi à relever », *Fac-Réflexion*, n° 45, 1998/4, p. 26.

137 Données George R. Stotts, *Le pentecôtisme au pays de Voltaire*, *op. cit.*, p. 137, basées sur les annuaires des A.D.D.

138 C'est en 1968 que les Tziganes pentecôtistes ont pris leur autonomie par rapport aux Assemblées de Dieu (Convention Nationale des A.D.D. du 6 au 12 mai 1968 à Paris). Le principal journal de la M.E.T. est *Vie et Lumière* (celui des A.D.D., fondé en 1932, est *Viens et Vois*).

protestant d'un nouveau type[139] au sein des « gens du voyage ». Une nouvelle vague de création d'Eglises pentecôtisantes, mais suffisamment différenciées pour qu'on les qualifie de « charismatiques »[140], a par ailleurs marqué le paysage évangélique à partir des années 1970, aboutissant au total à la création de plus d'une centaine d'Eglises locales. Elles s'inscrivent, soit à l'intérieur des dénominations déjà existantes, soit sous la forme de nouveaux réseaux charismatiques, de plus en plus structurés[141]. C'est en leur sein qu'on dénombre ce que l'on peut sans doute considérer, à l'entrée des années 2000, comme les premières *mega-churches* (« méga-Eglises ») « à la française »[142].

Mais en dehors de ces sphères, d'autres Eglises évangéliques élargissent aussi leur ancrage (baptistes, Eglises de frères – qui se dotent en 1964 du château de Saint-Albain qui devint un lieu de rencontre important –, Evangéliques indépendants) : les accents sur le charisme, l'expérience subjective, l'émotion sont nécessaires, mais ils n'expliquent pas tout[143]. Il est incontestable que l'essor important du mouvement charis-

---

139 Pour un survol global, voir Jean Baubérot, « De nouveaux protestants français : les Tziganes », in *Le protestantisme doit-il mourir ? La différence protestante dans une France pluriculturelle*, Paris, Seuil, 1989, pp. 115-131.

140 Les différences entre milieux charismatiques et pentecôtistes ne sont pas toujours flagrantes pour l'observateur. On peut en compter schématiquement six : le charismatisme est beaucoup plus transconfessionnel que le pentecôtisme, il insiste moins sur l'ascèse intramondaine et davantage sur l'épanouissement personnel. Son recrutement socioprofessionnel touche en moyenne des couches sociales plus aisées que le pentecôtisme. Par ailleurs, le charismatisme ne fait pas de la glossolalie une condition absolue d'obtention du « baptême par l'Esprit ». Il génère aussi des pratiques cultuelles plus variées et plus innovantes que le pentecôtisme (sur le plan de la musique, de la participation des femmes). Enfin, le pentecôtisme (type A.D.D.) défend une conception des charismes très encadrée bibliquement (sur la base de la *Première épître aux Corinthiens 12,29-30*). En revanche, certaines composantes du charismatisme (en particulier dans ses dernières « vagues ») s'ouvrent plus volontiers vers de nouveaux charismes, dès lors que la Bible ne paraît pas les interdire explicitement.

141 Les deux principales unions d'Eglises charismatiques vers 2002 sont la Fédération des Eglises du Plein Evangile de France (F.E.P.E.F.) et la Fédération des Eglises et Communautés Baptistes Charismatiques (F.E.C.B.C.).

142 Une *mega-church* est une Eglise locale qui compte au minimum entre un et deux mille fidèles, qui propose une vaste gamme d'infrastuctures et emploie à plein temps une équipe de permanents, autour du pasteur. Les Etats-Unis comptent des *mega-churches* depuis les années 1910-20, mais ces Eglises (dépassant parfois les 10 000 fidèles) ont connu une multiplication rapide depuis les années 1970, devenant un véritable phénomène social. Les deux « méga-Eglises » charismatiques françaises sont celles de la Porte Dorée, à Paris (Eglise ethnique), et surtout de la Porte Ouverte, à Mulhouse.

143 Des Eglises ou assemblées restées très hostiles au phénomène charismatique, comme les assemblées de frères ou certaines Eglises baptistes, par exemple,

matique, qui s'est traduit non seulement par des Eglises nouvelles, mais aussi par une forte influence au sein de beaucoup d'unions d'Eglises déjà existantes[144], joue sur l'importance du « vécu » et de « l'émotionnel », en consonance profonde avec la culture contemporaine où l'expérience subjective tend toujours plus à être valorisée. Mais la dimension structurante de l'encadrement évangélique, aussi bien en terme de sociabilité que d'offre de sens et de cohérence des valeurs (ce que le sociologue Peter Berger appelle des « structures de plausibilité ») n'est pas non plus à négliger dans l'explication de la croissance (relative) des protestants évangéliques français.

Il semble qu'à l'image des analyses faites aux Etats-Unis par Roger Finke et Rodney Stark, qui décrivent la dimension attractive d'une offre religieuse normative et exigeante, une petite partie (mais croissante) de la population française manifeste dans son ralliement aux Eglises évangéliques le « besoin d'une religion qui est capable de miracles et qui confère un ordre sain (structuré) à la condition humaine »[145]. Une religion où Dieu « parle clair » (biblicisme) et s'intègre au vécu, à l'expérience quotidienne des individus, opérant une véritable reconstruction biographique[146] sur la base des principes évangéliques tels que les Eglises veulent les rendre accessibles. Avec l'essor des « nouveaux mouvements religieux » et celui de l'islam, le protestantisme évangélique constitue, probablement, l'offre religieuse nouvelle la plus attractive dans la France du début du XXIe siècle. Cette offre combine un discours critique sur les valeurs ambiantes, l'appel au choix individuel, et une intégration sociale forte, qui fait écho à la description générale qu'en donne Louis

---

ont pu connaître un rayonnement croissant en France dans la seconde moitié du XXe siècle : les Eglises membres ou proches de la Communion d'Eglises Baptistes Indépendantes (C.E.B.I.) passent ainsi de zéro (vers 1950) à environ 3500 fidèles vers 2002. Cette croissance marque aussi « France Mission », clairement opposée au charismatisme, qui n'en est pas moins parvenue à créer 25 Eglises locales durant les trente premières années de son action dans l'Hexagone. Source : « Qu'est-ce que France-Mission ? », *Le Christianisme au XXe siècle*, n° 323, 5 octobre 1991, p. 2.

144 Comme au sein de la Fédération Baptiste (F.E.E.B.F.), dont environ la moitié des Eglises locales, en 2002, est de sensibilité charismatique. Le travail de référence sur cette question est Evert Veldhuizen, *Le renouveau charismatique protestant en France, 1968-88*, Paris, thèse de doctorat Paris IV Sorbonne, 1995.

145 Roger Finke and Rodney Stark, *The Churching of America, 1776-1990, Winners and Losers in Our Religious Economy*, New Brunswick, N. J., Rutgers University Press, 1997, p. 275.

146 Sur cette dimension biographique, voir l'étude de cas, en terrain pentecôtiste français, de Laurent Amiotte-Suchet, *« Quand je suis venu à l'Evangile ». Circulation du Saint-Esprit et travail biographique chez les membres d'une Eglise pentecôtiste bisontine*, maîtrise de sociologie et d'anthropologie, Université de Franche-Comté, 1999.

Schweitzer : « La vie communautaire est souvent chaleureuse, festive et largement accueillante pour les hommes et les femmes qui ont besoin de retrouver des forces et un sens à la vie »[147]. Le rapport dialectique des protestants évangéliques à la modernité ne peut se résumer, ni à une opposition frontale, ni à un acquiescement sans conditions, et l'attrait de l'offre évangélique se situe précisément à l'intérieur de cet « entre-deux », dans une tension bien éclairée par Christopher Sinclair[148]. Qu'un groupe de « rap évangélique » comme « *Leader Vocal* » soit l'objet d'une double page dans le mensuel alternatif *Technikart* constitue un exemple, parmi beaucoup d'autres, de la réalité de cet impact populaire, suscitant l'attention croissante des médias[149].

Ce phénomène de visibilité croissante n'est pas propre à la France. De grandes rencontres évangéliques européennes, très médiatisées, attirent désormais très régulièrement l'attention du Vieux Continent depuis les années 1970. C'est le cas, par exemple, du congrès missionnaire T.E.M.A. (Association Missionnaire Européenne), orienté en direction des jeunes. Depuis 1976, tous les trois ans, plusieurs milliers de jeunes européens se réunissent dans une optique de mobilisation missionnaire. 3000 en 1976 (congrès inaugural à Lausanne), ils étaient 6500 à Zuidlaken (Pays-Bas), lors du congrès du 28 décembre 2001 au 2 janvier 2002, dont une très importante délégation française (650 jeunes, surtout de la Vallée du Rhône, du Sud-Ouest et de l'Alsace)[150]. Les soixante-trois orateurs et les cent trente-huit organismes missionnaires présents purent sensibiliser un auditoire de 23 ans de moyenne d'âge à la question de l'évangélisation. 780 jeunes, à cette occasion, manifestèrent leur désir de se former pour la mission, suscitant l'intérêt (et l'étonnement) des médias. Au sein des différents espaces nationaux, le protestantisme évangélique attire l'attention comme jamais auparavant. C'est par exemple le cas en Suisse (où les

---

147 Louis Schweitzer, « Typologie des spiritualités évangéliques », in *La spiritualité et les chrétiens évangéliques*, vol. 1, Paris, Excelsis, 1997, p. 146.

148 Christopher Sinclair, « Résistance ou participation des évangéliques à l'œcuménisme et à la modernité ? », in C. Sinclair (éd.), *Actualité des protestantismes évangéliques*, *op. cit.*, pp. 139 à 161.

149 Nicolas Santolaria, « Peut-on rapper avec Jésus-Christ ? », *Technikart, Culture et Société*, n° 57, novembre 2001, pp. 106-107. A propos du *leader* du groupe, François Furtade (d'origine cap-verdienne), il est dit, à propos de sa conversion : « Il abandonne la défonce et les bastons. Se défait de sa haine. Perd un certain nombre de ses anciens amis. Fréquente les églises évangéliques. Se met à lire la Bible, où il trouve des messages d'une étonnante actualité qui semblent avoir été écrits pour lui. Et se lance dans une relecture de sa vie passée à la lumière de cet éclairage divin ». (p. 107).

150 Source : « T.E.M.A. : un congrès missionnaire unique en Europe », *Construire Ensemble*, n° 37, octobre 2001, pp. 14 à 17, et Adline Denimal, « Mission 2002. Les jeunes toujours attirés par l'action missionnaire », *Christianisme au XXIe siècle*, n° 791, 19-25/01/02, p. 4.

évangéliques font désormais parfois la « une » des journaux[151]) comme en Belgique (les évangéliques y sont plus nombreux que les protestants non-évangéliques), en Suède (la pratique religieuse dans les Eglises libres y serait devenue plus importante que celle de l'Eglise luthérienne nationale), voire au Royaume Uni[152]. Dans ce dernier pays, ancien foyer florissant du protestantisme évangélique, ce dernier suscite un nouvel intérêt, après une période de relatif déclin (première moitié du XXe siècle). En 2000, le *Times* titrait même, en pleine page, sur un « *Bible Belt* » évangélique britannique[153].

Cet impact nouveau des protestants évangéliques se traduit enfin à l'échelle transcontinentale. Jean-Paul Willaime souligne à juste titre que si « la France [...] fut un grand pays missionnaire, elle est aujourd'hui un pays missionné »[154]. Cette constatation vaut aussi pour les évangéliques, mais à une échelle moindre que pour d'autres groupes religieux. Leur optique missionnaire est en effet caractérisée par l'urgence de l'annonce de la « Bonne Nouvelle », parfois colorée de millénarisme, et ces accents[155] ne sont pas sans effets sociaux dans les Eglises locales, soucieuses de prendre part à « l'évangélisation du monde ». Les missionnaires évangéliques étrangers présents sur le territoire sont certes bien plus nombreux que leurs collègues français expatriés, mais on assiste néanmoins, depuis quarante ans, à un accroissement lent mais régulier des flux missionnaires évangéliques de la France vers l'outre-mer. Ils restent peu étudiés et d'un niveau assez faible semble-t-il. Avec prudence, on peut évaluer à environ 350 les missionnaires évangéliques français expatriés, autour de l'année 2002 (toutes dénominations confondues), soit environ la moitié du nombre des missionnaires évangéliques étrangers alors présents en France. Ces chiffres, qui seraient à préciser, sont à mettre en perspective. Vers 1960, le *ratio* missionnaire français à l'étranger/missionnaires étrangers en France aurait été non pas de un à deux, mais de un à trois. Il est ainsi significatif d'observer une tendance, non pas à la réduction ou à

---

151 Cf. le dossier du magazine *L'Hebdo*, « La vague des nouveaux protestants », 15 mai 1997, pp. 5 à 15.

152 Pour l'Angleterre, voir le remarquable chapitre de David Bebbington, « Into a Broad Place : Evangelical Resurgence in the Later Twentieth Century », *Evangelicalism in Modern Britain, op. cit.*, pp. 249-270.

153 « Praying for Votes : Inside Britain's Bible Belt », dossier du *Times* 2, mercredi 19 avril 2000, pp. 3 et 4.

154 Jean-Paul Willaime, « Les perceptions du religieux au miroir des régulations locales », in *Le religieux dans la commune, op. cit.*, p. 348.

155 Pour une mise en perspective des spécificités missionnaires des protestants évangéliques dans le concert du christianisme contemporain, voir Ian Rutter, « Les orientations missionnaires contemporaines des protestants évangéliques, des protestants œcuméniques et des catholiques romains : aspects comparatifs », in Christopher Sinclair (éd.), *Actualité des protestantismes évangéliques, op. cit.*, pp. 163-176.

l'arrêt, mais au contraire, un mouvement d'accroissement des flux missionnaires évangéliques français outre-mer. Les baptistes français ont fait œuvre de précurseurs dans ce domaine, au travers de leur petite *diaspora*, au XIXe siècle[156], puis d'œuvres missionnaires précoces en Kabylie[157] et en Côte d'Ivoire[158] dès la première moitié du XXe siècle[159]. Mais ils ont été rejoints, ensuite, par la plupart des courants évangéliques français d'une certaine importance. C'est le cas par exemple des Eglises libres[160], des Eglises charismatiques ou pentecôtistes[161], qui développèrent des dynamiques missionnaires de plus en plus résolues après la Seconde Guerre mondiale. A l'entrée des années 2000, les seules assemblées de Dieu (A.D.D.) soutiennent par exemple environ soixante-dix missionnaires dans quinze pays ou D.O.M.-T.O.M.[162].

Les centres de formation évangéliques jouèrent un rôle d'aiguillon. A l'accent missionnaire traditionnel porté par l'Institut de Nogent depuis 1921 s'ajouta, dans la seconde moitié du XXe siècle, le rôle clef de l'I.B.E. de Lamorlaye, dont l'objectif majeur était précisément la mission. Plusieurs étudiants français décidèrent là d'une vocation au service d'une mission évangélique, comme par exemple l'A.I.M. (*Africa Inland Mission*). A un moindre degré, on peut mentionner aussi le rôle (et le profil) original

---

156 L'itinéraire du pasteur baptiste helvétique Paul « Pablo » Besson (1848-1932), en Argentine, est significatif : il est à l'origine de la création de la Convention Baptiste de La Plata, créée en 1909, qui regroupe les baptistes d'Argentine, du Paraguay et de l'Uruguay.

157 La « Mission Rolland », qui a œuvré du début du XXe siècle jusqu'aux lendemains de la Guerre d'Algérie.

158 Impact durable de la Mission Biblique en Côte d'Ivoire créée par « l'Eglise et Mission du Tabernacle » en 1927. Sur les circonstances de cette création, voir Jacques-E. Blocher, « Pourquoi la Mission Biblique est-elle née en 1927 ? », *Fac-Réflexion*, n° 44, 1998/3, pp. 13 à 25.

159 La création de la M.B.E. (Mission Baptiste Européenne), en 1954, a poursuivi cette dynamique missionnaire après la Seconde Guerre mondiale.

160 Une enquête de Charly Marilleau pour le synode libriste de 1989, citée par Claude Baty, révèle qu'à cette date, une trentaine de libristes français étaient en mission (missionnaires ou coopérants). Claude Baty, *Les Eglises évangéliques libres, op. cit.*, p. 291.

161 La C.V.A. Mission (initiales de « Christ Vous Appelle »), l'Action Missionnaire des Assemblées de Dieu en France (créée en 1957) et l'Action Evangélique de Pentecôte (à but en partie humanitaire), entre autres, oeuvrent ainsi outre-mer au nom des pentecôtistes et charismatiques français. En 2001-2002, la C.V.A. Mission contribua au financement et à la logistique d'une puissante station radiophonique d'évangélisation à Tananarive (Madagascar). Source : *Christ Vous Appelle* n° 131 (trimestriel), octobre 2001, p. 6.

162 Information Bernard Boutter, *Le pentecôtisme à l'île de la Réunion. Refuge de la religiosité populaire ou vecteur de modernité ?*, Paris, L'Harmattan, 2002, p. 15. Cet effectif se divise en 22 couples missionnaires (soit 44 personnes) et « une trentaine de célibataires ».

du Centre Missionnaire de Carhaix, en Bretagne, animé par le pasteur Yvon Charles depuis sa création en 1967, au service d'une vision missionnaire en France et dans le monde.

Les D.O.M.-T.O.M. (Antilles, Guyane, Nouvelle Calédonie particulièrement) constituent à l'évidence l'horizon le plus proche. De nombreuses Eglises évangéliques créoles, dont l'histoire est encore trop peu étudiée, y entretiennent des relations régulières avec la « métropole ». L'implantation pentecôtiste à La Réunion, étudiée par Bernard Boutter, est particulièrement significative. Inconnu avant 1966, le pentecôtisme s'est développé au point que les Assemblées de Dieu réunionnaises revendiquent, en 2000, 20 000 fidèles baptisés, soit presque 3 % de la population totale de l'île. Les A.D.D. réunionnaises ont également été l'origine d'une implantation pentecôtiste à Mayotte, Anjouan, Grande Comore, Mohéri, Madagascar et au Viet-Nam, tissant la toile d'un « réseau indianocéanique »[163]. En élargissant le cercle, le continent africain apparaît comme la destination privilégiée des flux missionnaires français en raison des liens historiques très forts qui unissent la France et beaucoup d'anciennes colonies. D'autres horizons sont atteints également, mais dans une moindre mesure. Les évangéliques français contribuèrent ainsi activement à la structuration d'un réseau francophone, comme en témoigne la présence, chaque année, d'étudiants africains à la Faculté de Vaux-sur-Seine. L'association évangélique charismatique « Coef 5 »[164], le développement de la Communion des Eglises de l'Espace Francophone[165] (C.E.E.F.), ou la popularité de TOP CHRETIEN, « portail évangélique francophone » sur le *World Wide Web*, sont d'autres signes de la vitalité croissante de ces réseaux évangéliques francophones.

Le Maghreb, et particulièrement l'Algérie, n'est pas à l'écart de ce réseau francophone, en dépit de l'importance de l'identité islamique. Plusieurs œuvres travaillent à l'évangélisation des populations maghrébines, aussi bien outre-Méditerranée qu'en France, au sein des populations immigrées. Travaillant dans une grande discrétion, elles rencontrent un impact parfois significatif, marqué par la création d'assemblées évangéliques kabyles et arabes. Au sein de la population maghrébine immigrée en France de la première ou de la seconde génération, on compte – en

---

163 Bernard Boutter, *Le pentecôtisme à l'île de la Réunion…*, *op. cit.*, p. 23.

164 Ce réseau, qui publie le périodique *Signe dans la francophonie*, est animé par le pasteur charismatique Philippe Joret. Lors de la « Conférence chrétienne francophone » organisée du 25 au 30 juillet 2000 à Montpellier, environ 1500 inscrits et près de quarante Etats ou DOM/TOM se sont retrouvés, dont plusieurs hommes politiques (Afrique Noire, Québec).

165 La C.E.E.F., créée en 1996, est conduite en 2002 par le pasteur charismatique Jean-Marc Potenti. Elle compte, à cette date, dix-huit Eglises membres. Organisant des séminaires décentralisés, elle contribue à former par ce biais des laïcs et pasteurs au Burkina Faso, au Cameroun, au Congo Démocratique, au Rwanda et au Togo.

toute hypothèse – plusieurs milliers de convertis généralement venus d'un horizon musulman, parmi lesquels plusieurs sont devenus pasteurs ou évangélistes[166]. De manière très clairsemée, on retrouve aussi une influence évangélique hexagonale en Amérique du Nord. Une timide « voix française » se fait désormais entendre régulièrement aux Etats-Unis[167], ce qui constitue une relative nouveauté par rapport aux périodes précédentes[168]. Les liens avec le Québec se resserrent eux aussi, proximité linguistique aidant, en dépit de la très faible proportion de Québécois évangéliques (moins de 40 000, soit environ 0,5 % de la population). Une Faculté de Théologie évangélique francophone, fondée au Québec en 1982 (à Montréal), et la nouvelle Alliance Francophone des Protestants Evangéliques du Québec (fondée en 1996) entretiennent des relations régulières avec leurs équivalents français. Des liens plus informels sont également tissés avec les protestants évangéliques de Haïti (qui constitueraient plus d'un tiers de la population totale) par le biais des missions et des filières de formation[169].

5. Un archipel fragile et éclaté

Ce courant protestant militant et conversionniste reste cependant assez hétérogène et sociologiquement fragile à l'horizon 2000. L'archipel évangélique français apparaît dilaté et soumis à de multiples tensions internes, même si une identité commune se repère bel et bien. Il faudrait se garder des pièges d'une histoire finaliste en forme de « *success story* ». La mouvance évangélique est extrêmement marginale si on la resitue

---

166 Au sein du monde baptiste français contemporain, on peut citer par exemple Azédine Bentaïba (évangéliste), Saleh Khaled (évangéliste), Nordine Salmi (pasteur), Mekki Drihem (pasteur), Assan Merabti (pasteur), Djamel (« Djams », évangéliste par la musique)…

167 L'une des principales *mega-churches* des Etats-Unis, la *Willow Creek Community Church*, doit largement son existence à l'influence décisive de l'enseignement théologique d'un protestant évangélique français, Gilbert Bilezikian (né à Paris en 1927), professeur pendant un quart de siècle aux Etats-Unis. Pour un court aperçu sur Gilbert Bilezikian, voir la double page qui lui est consacrée dans le *Christianisme au XXI*e *siècle*, n° 792 (26/01-2/02/2002). Henri Blocher (1937-), figure phare de la théologie évangélique française, enseigne par ailleurs ponctuellement outre-Atlantique, où plusieurs de ses ouvrages ont été traduits.

168 Des protestants évangéliques français, comme Ruben Saillens (1855-1942), ont pu, en leur temps, exercer également une petite influence outre-Atlantique, mais de manière exceptionnelle et ponctuelle (à l'occasion de voyages).

169 Voir Fritz Fontus, *Les Eglises protestantes en Haïti : communication et inculturation*, Paris/Montréal, L'Harmattan, 2001.

par rapport à la population totale. En 2002, on ne compte pas plus de quatre ou cinq « évangéliques » sur mille citoyens français, *ratio* qui n'a guère changé durant les vingt dernières années du XXe siècle. Leur culture religieuse apparaît par ailleurs beaucoup moins valorisée socialement que celle du bouddhisme, dont les traits apparaissent pourtant moins familiers – *a priori* – à la population française, culturellement marquée par le christianisme. Si l'offre religieuse évangélique n'est pas sans attraits, elle est marquée aussi par la précarité. De nombreux terrains permettent de le vérifier.

Le mouvement dominant en direction d'une certaine crédibilisation et densification se double par exemple de tendances au repli contre-culturel qui suscitent la méfiance des acteurs sociaux. On peut situer en partie dans cette perspective de repli la position tenue (en tout cas jusqu'à l'entrée des années 1990) par la F.E.F. (Fédération Evangélique de France). Elle évoque, dans ses textes fondateurs, la « marée montante » des périls face auxquels les évangéliques se doivent d'élever une digue. On dénonce « un œcuménisme équivoque, envahisseur, et bientôt persécuteur »[170] dans une optique pessimiste et contre-culturelle qui n'est pas sans évoquer l'orientation-type du fondamentalisme séparatiste, suscitant la réserve de beaucoup. D'une façon générale, l'accent des « évangéliques » sur la communauté locale et sur les certitudes les met parfois moins à l'abri que d'autres des dérives sectaires, le « sociétaire » militant glissant insensiblement vers du « communautaire » intransigeant où le choix disparaît derrière l'illusion fusionnelle du petit cénacle d'élus[171]. Comme l'a bien montré Neal Blough, les Eglises évangéliques défendent le caractère fortement normatif, pour tous les membres, de la Bible, dont une des dimensions est le rejet de la « mondanité », ce qu'il exprime en faisant l'hypothèse, pour les Eglises évangéliques, d'un « monachisme séculier » professant[172]. Dans la grande majorité des cercles évangéliques, cette ascèse intra-mondaine, cette dimension « monachique séculière » s'accompagne de multiples interactions, négociations, dialogues avec la société environnante, au nom de ce que Jean-Paul Willaime a défini comme un « entrisme convictionnel »[173]. Mais il arrive que la pente de la dénonciation unilatérale, du groupe auto-suffisant, l'emporte sur l'interaction et dès

---

170 *Annuaire évangélique de la F.E.F.*, Paris, éd. F.E.F., 1982, p. 456.

171 Cf. conclusion de Sébastien Fath, « Le protestantisme évangélique : la planète pour paroisse ? », *Revue des Deux Mondes*, juin 1999, pp. 83-94.

172 Cf. Neal Blough, « Les Eglises de professants : un monachisme de substitution ? », *Foi et Vie*, avril 1994, pp. 29-44.

173 Jean-Paul Willaime, « Les recompositions internes au monde protestant : protestantisme 'établi' et protestantisme 'évangélique' », in J.-P. Bastian, F. Champion, K. Rousselet (dir.), *La globalisation du religieux*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 179.

lors, le « sectarisme » (au sens courant) menace[174]. Cette tendance rigoriste et exclusiviste explique (entre autres) pourquoi, au milieu des années 1980, ont fleuri plusieurs études s'interrogeant sur les relations entre courant évangélique et intégrisme[175].

Par ailleurs, la créativité organisationnelle tous azimuts des évangéliques[176], particulièrement accélérée à partir de 1945, semble s'avérer en partie contre-productive en terme d'efficacité et de crédibilité, dans la mesure où l'extrême diversité des œuvres et des mouvements contribue à une certaine perplexité de l'observateur… et à une dispersion des efforts. Il s'agit souvent moins d'« *institutions* » (en tout cas, au sens d'organismes fédérateurs, bureaucratisés et relativement centralisés) que d'« *organisations* » souples, parfois bien éphémères, charpentées autour d'un fondateur, sans souci de concertation et de coordination. S'il y a « diversité des tempéraments »[177], il y a, plus encore, diversité des organisations (et des journaux), donnant parfois un sentiment d'éparpillement. Cette multiplication des structures ne correspond pas seulement à l'effet « mécanique » de l'accroissement des effectifs évangéliques. Elle est due aussi à l'influence missionnaire étrangère, redevenue massive après 1945 (à l'image des débuts du « Réveil » du XIXe siècle). Cette influence internationale, sur laquelle des études restent à faire, a joué sans aucun doute un rôle structurant et dynamisant en terme institutionnel, mais elle s'est accompagnée aussi de difficultés sur le plan des structures, les missions œuvrant parfois sans grand souci de coordination avec « l'existant », d'où le « doublement », voire le « triplement » d'organisations similaires, quand une aurait suffi. L'articulation entre ces structures transversales aux Eglises avec les assemblées locales n'est pas non plus sans difficultés. Supposées

---

174 Quelques groupes évangéliques sont par exemple très opaques au regard extérieur, limitant au maximum la sortie d'informations internes. On peut penser aux Eglises dites « Timothée », fondées sur un piétisme fondamentaliste particulièrement soucieux d'une mise à distance du « monde ».

175 Outre l'étude, déjà mentionnée, de Jean Baubérot et Jean-Paul Willaime pour *Social Compass*, on peut renvoyer à Daniel Alexander, « Le fondamentalisme est-il un intégrisme ? », *Revue Suisse de Sociologie*, vol. 9, n° 3, 1983, pp. 509-535. Quelques années plus tard, on retrouve un écho de ces réflexions dans *Hokhma* (numéro spécial), *Incontournables évangéliques ? Histoire et actualité des courants « évangéliques » dans le protestantisme contemporain*, n° 60, 1995. Il faut noter que ces études mettent toutes en lumière les différences marquantes entre intégrisme et fondamentalisme, en dépit de certains accents communs.

176 Lors d'un colloque sur l'identité évangélique tenu à l'Institut Biblique de Nogent les 11 et 12 septembre 2002, le pasteur baptiste Paul Appéré a significativement parlé de la maladie de la « créationnite ».

177 Cf. le titre du chapitre 3 d'Alfred Kuen, « La diversité des tempéraments », in *Qui sont les évangéliques ? Identité, unité et diversité du mouvement*, Saint-Légier, éditions Emmaüs, 1998, pp. 55 à 68.

dynamiser les Eglises locales, elles en viennent parfois à leur faire concurrence, voire à les affaiblir[178] (ne serait-ce que par le prélèvement humain qu'elles réalisent sur certaines assemblées), alors que ces dernières constituent l'ossature première – et en principe essentielle – de l'inscription sociale du protestantisme évangélique dans le paysage religieux français.

L'apport considérable de missionnaires étrangers après 1945, dont une forte majorité d'Américains, a par ailleurs posé un véritable problème d'identité aux « évangéliques » français. L'influence américaine n'est certes pas la seule, loin s'en faut. A l'échelle européenne, des relations (anciennes) avec la Suisse[179], l'Angleterre[180], les Pays-Bas[181] se sont maintenues, tandis que d'autres échanges missionnaires se sont développés (Allemagne, avec la *Liebenzeller Mission*[182], ou Suède[183]). Des pays extra-européens commencent aussi, depuis les années 1960, à s'intéresser au terrain français en envoyant des missionnaires. C'est notamment le cas de l'Afrique du Sud, du Congo démocratique et de la Corée du Sud (qui détient, en 2002, le taux record d'envois de missionnaires par habitant). Mais c'est bien d'outre-Atlantique que l'influence missionnaire la plus massive s'est signalée depuis les années 1960, marquant une rupture par rapport au début du XXe siècle. Alors qu'aux Etats-Unis, le protestantisme évangélique connaît des évolutions et une expansion qui des-

---

178 D'où un discours très méfiant porté de plus en plus, dans certains milieux évangéliques traditionnellement très favorables au congrégationalisme (assemblées de frères, évangéliques indépendants, baptistes stricts...), sur ces organisations « *para-church* », critiquées comme fragilisant l'Eglise locale et nivelant les identités doctrinales. Sur ce terrain comme sur d'autres, des études précises seraient nécessaires.

179 De nombreuses personnalités évangéliques suisses ont exercé une influence directe sur la scène française. On peut citer (entre autres !) René Pache (1904-1979), Gabriel Mützenberg (1919-), Claire-Lise de Benoit (1917-), etc. L'influence est bien sûr réciproque, comme en témoigne l'itinéraire d'un Alfred Kuen (1921-), strasbourgeois installé en Suisse où il a produit une œuvre considérable.

180 Plusieurs dizaines de missionnaires évangéliques anglais œuvrent en France à l'entrée du XXIe siècle, au sein de différentes unions d'Eglises.

181 Certains milieux réformés « calvinistes évangéliques » hollandais nourrissent par exemple des liens étroits avec la Faculté d'Aix-en-Provence.

182 La Mission allemande de Liebenzell, fondée en 1899 à Hambourg, s'est implantée en France depuis 1985, en coordination avec la F.E.F., dans une région « désertique » en Eglises évangéliques : la Normandie. Plusieurs postes d'évangélisation ont été depuis créés, à Saint-Lô (1989), Coutances (1990), Saint-Aubin-du-Perron (1990), Avranches (1991), Alençon (1994), Carentan (1995), Mortagne-au-Perche (1996)...

183 La Mission suédoise *Örebro Mission Society* (fondée en 1892) collabore depuis 1982 à l'évangélisation de la France avec la Fédération Baptiste (F.E.E.B.F.). Par ailleurs, France Mission est en partie financée par la Suède (le complément étant versé par la Grande Bretagne, la Suisse et la France).

sinent des « frontières nouvelles »[184], la France vit de plus en plus à l'heure de l'Oncle Sam. Dans l'univers du spectacle, Eddy Mitchell et Johnny Halliday acclimatent les rythmes d'Elvis Presley, tandis que dans le monde protestant, l'influence américaine est patente. A l'entrée des années 1970, Robert Vajko fournit les statistiques suivantes : quarante-huit missions (ou sociétés) américaines œuvrent en France, avec 378 missionnaires[185]. Jamais l'empreinte évangélique américaine n'a été aussi visible que depuis les années 1960. Des dizaines de missions d'outre-Atlantique se sont alors implantées en France, ou ont repris un travail précédemment effectué par des missions européennes[186].

Parmi celles qui reçurent le meilleur accueil, Allen V. Koop mentionne la *Gospel Missionary Union* (accueillie par les Eglises libres), l'*Alpine Mission* (accueillie par les assemblées de frères), la *Mennonite Alliance* (accueillie par les assemblées mennonites françaises), et la *Southern Baptist Convention* (accueillie par la Fédération des Eglises Evangéliques Baptistes de France). Dans toutes ces situations d'implantation, une coopération efficace paraît s'être établie, satisfaisant à la fois « les Américains et les Français »[187]. Le milieu mennonite en est un bon exemple. Alors que sur d'autres terrains, l'influence américaine eut tendance à freiner l'accent sur le « social » (et surtout sur la « pensée sociale »), en raison du contexte de la Guerre Froide, il n'en a rien été parmi les mennonites français, bien au contraire. L'implication mennonite américaine en France à partir de la Seconde Guerre mondiale a permis un important développement d'œuvres sociales qui ont remodelé l'identité mennonite française dans le sens d'une interaction beaucoup plus grande – et appréciée très positivement par les acteurs – avec la société globale[188]. Dans bien des situations, l'optique missionnaire américaine en France a tenu compte de l'impératif d'une collaboration bilatérale qui donne aux Français une large marge d'action... voire une autonomie presque totale. C'est par exemple le cas de l'association *Croisade de Maison en Maison* (C.M.M.), implantée en France depuis 1971, dirigée par un Français et entièrement autofinancée par les dons des Eglises évangéliques de l'Hexagone.

Mais dans d'autres situations d'implantation, les échanges des missions américaines avec la « société d'accueil » (y compris en terrain

---

[184] Cf. Daniel Zimmerlin, *Les frontières nouvelles de l'« evangelicalism » américain, constantes et transformations d'une sous-culture, 1970-1990*, Paris, thèse de doctorat E.P.H.E. (dir. J.-P. Willaime), 1997.

[185] Robert Vajko (qui cite Dayton, *Mission Handbook*), *A History and Analysis of the Church-Planting Ministry...*, *op. cit.*, p. 233.

[186] C'est le cas de la mission alpine. Cf. Virgil Reeves, *The Changing World of Interdenominational Faith Mission...*, *op. cit.*

[187] Allen V. Koop, *American Evangelical Missionaries in France*, *op. cit.*, p. 176.

[188] Cf. Michel Paret, *L'action sociale mennonite en France au XXe siècle, approches diachronique et analytique*, diplôme E.P.H.E., 1997.

évangélique) se sont avérés parfois relativement problématiques[189]. Des réflexes d'assistanat ont pu par exemple se développer, suscitant la réserve de certains spécialistes de l'évangélisation par les Eglises locales « autonomes »[190]. Par ailleurs, l'impact considérable en France d'organisations *para-church* comme *Jeunesse pour Christ*, *Opération Mobilisation* (O.M.), *Jeunesse en Mission* (J.E.M.), ou *Campus pour Christ*[191], l'influence financière des maisons d'édition évangéliques américaines, dont les produits sont massivement traduits en France, conduit à l'hypothèse d'une véritable « crise culturelle silencieuse » pour le protestantisme évangélique français à partir des années 1960. Elle est largement silencieuse, car les difficultés rencontrées face à l'influence évangélique américaine nouvelle apparaissent, aux responsables évangéliques français, bien inférieures aux bénéfices rencontrés en terme de moyens et de croissance d'Eglise[192]... Mais elle n'en paraît pas moins réelle. Parler de « discontinuité » serait trop fort, mais il y a bien un décalage entre « l'avant » 1945/60 et « l'après ». Peut-être en voit-on un indice dans le fait qu'un certain nombre d'évangéliques de la fin du XXe siècle auraient tendance à récuser, dans leur auto-identification, « l'appellation protestante », d'après les résultats d'une enquête de Solange Wydmush[193]. Très rares auraient été les baptistes, méthodistes, libristes ou « frères » du début du XXe siècle à récuser le label « protestant ». Ils sont beaucoup moins rares deux générations plus tard. Signe évident d'un hiatus entre le « vécu » évangélique de seconde moitié du XXe siècle (qui privilégie l'immédiat, les références « à la mode » américaine, souvent déconnectées du contexte français) et l'insertion culturelle et historique objective de la mouvance évangélique au sein du protestantisme français. Les évangéliques de l'Hexagone, à

---

189 Pour compléter et affiner l'étude de Koop, une recherche de fond serait nécessaire, d'un strict point de vue socio-historique, sur l'impact évangélique américain dans la France d'après 1945.

190 Un milieu comme celui de l'Association Baptiste (A.E.E.B.F.), traditionnellement très favorable à la notion de l'autonomie de l'Eglise locale, a longtemps plaidé pour un recours modéré à ces organisations *para-church*. Robert Dubarry (1875-1970), longtemps conducteur de l'A.E.E.B.F., estimait préférable d'encourager le rayonnement de l'assemblée professante. Ce fut aussi, plus tard, l'une des problématiques développées par Daniel Liechti dans *Die Selbständigkeit der jungen evangelikalen Gemeinden in Frankreich als missionarische Herausforderung*, Stuttgart-Korntal, Frei Hochschule für Mission, 1997.

191 Ce mouvement, implanté en France à partir de janvier 1972, a pris le nom d'Agape.

192 Comme l'affirme trop brutalement Allen V. Koop à la fin de sa thèse : « Pendant que les Français convertissaient des Eglises en garages, les missionnaires américains convertissaient des garages en Eglises » (pp. 177-178).

193 Solange Wydmush, « La Constellation protestante française », *Foi et Vie*, XCVII (décembre 1998), n° 5, p. 77, d'après les résultats d'enquête produits dans une thèse E.P.H.E. de 1996 à partir de 85 entretiens semi-directifs.

l'entrée des années 2000, connaissent souvent aussi familièrement les auteurs évangéliques américains que leurs propres auteurs… tandis que des « classiques » du passé « évangélique » francophone comme Agénor et Valérie de Gasparin[194], Edmond de Pressensé (libriste), William-Henri Guiton (méthodiste) ou Ruben Saillens (baptiste) sont enfouis dans l'oubli : les protestants évangéliques français de 2002 qui connaissent leur nom se réduisent à une peau de chagrin, alors que ces auteurs ont compté parmi les grandes figures du protestantisme français de leur temps… et publié nombre d'ouvrages bien rarement réédités. Comme l'écrit sobrement André Encrevé, dans la postface d'une synthèse sur l'histoire du protestantisme français : « L'essentiel de leurs publications doctrinales, ecclésiales et spirituelles est issu des productions théologiques du monde anglo-saxon. Elles en portent naturellement la marque et ne sont pas toujours adaptées à la situation française d'un protestantisme minoritaire »[195].

Un autre terrain de fragilité structurelle propre au protestantisme évangélique français tient dans sa dynamique prosélyte[196]. L'évangélisation, la diffusion de la « Bonne Nouvelle » est en principe non négociable pour un protestant qui revendique l'identité « évangélique ». L'appel à « faire des disciples » retentit dans toutes les assemblées, suscitant de multiples initiatives d'annonce ouverte du message évangélique. Or, cette orientation prosélyte s'oppose de plus en plus au développement d'une culture de l'indifférenciation religieuse et de l'euphémisation des absolus (surtout s'ils sont religieux). Durant les trente dernières années du XXe siècle, un « religieusement correct »[197] – ou « religieux libéral »[198] – s'est progressivement imposé sur la scène médiatique, cultivant le sens de la relativité (aucune religion ne peut avoir le monopole du salut ou de la vérité), le « dialogue », l'écoute et l'autonomie individuelle. Dans ce contexte, la demande religieuse a tendance à s'orienter en direction de « service spirituels ponctuels »[199] et non plus d'engagements dans la durée. C'est le

---

194 Agénor (1810-1871) et Catherine Valérie de Gasparin (1813-1894) ont écrit, à eux deux, plus de cinquante ouvrages qui ont beaucoup marqué le courant protestant évangélique français et suisse de leur temps.

195 André Encrevé, in Philippe Wolff (dir.), *Les protestants en France, 1800-2000*, Paris, Privat, pp. 219-220.

196 On utilise ici le mot « prosélytisme » dans son sens classique, qui évoque l'idée de « faire des disciples », et non pas dans le sens péjoratif qu'il peut parfois avoir, devenant abusivement synonyme de « racolage » ou de mise en avant des spécificités d'un mouvement comme condition de salut.

197 Un mensuel comme *L'Actualité des Religions*, dirigé par Jean-Paul Guetny, est un bon porte-parole de cette conception de la religion aujourd'hui.

198 C'est l'expression retenue par Françoise Champion et Martine Cohen (dir.) dans l'excellent ouvrage qu'elles ont dirigé sur la question des sectes : *Sectes et démocratie*, Paris, Seuil, 1999 (pp. 54-55).

199 Danièle Hervieu-Léger, *La religion en miettes ou la question des sectes*, Paris, Calman-Lévy, 1999, p. 148.

« à chacun sa voie » qui s'est imposé dans l'espace public, au détriment des messages normatifs absolus. Comme le souligne Jean-Paul Willaime, on accepte « d'autant mieux le religieux » qu'il est « tranquille et en perte d'influence. On l'accepte beaucoup moins bien dès lors qu'il redevient militant et conquérant »[200]. Dans cette configuration, l'insistance « évangélique » sur l'annonce du salut en « Jésus-Christ seul » tranche, et suscite des remous. D'autant plus que le mode d'encadrement religieux propre aux Eglises évangéliques n'est pas celui d'un « religieux à la carte », décrit par beaucoup (et à juste titre) comme le mode majeur d'adhésion religieuse contemporaine. L'engagement religieux de type évangélique défend au contraire un « christianisme de conversion à caractère militant, soucieux de rectitude doctrinale et morale de l'individu chrétien »[201]. D'où parfois certaines tensions locales, lorsque les collectivités sont confrontées à une annonce publique de l'Evangile dont les populations n'ont pas l'habitude. Accoutumés à un intense « matraquage commercial » (prospectus dans les boîtes aux lettres, affiches qui saturent l'espace urbain, publicité télévisée, etc.) et à la propagande politique, les individus n'ont en revanche plus l'habitude de l'affichage public des convictions religieuses.

Ce déphasage est particulièrement vif dans un pays comme la France (il est plus atténué en Suisse ou en Angleterre, par exemple), en raison de l'histoire particulière de ce pays en matière de laïcité. La République française, au XIXe siècle, s'est en effet installée durablement au prix d'une lutte frontale contre l'emprise de l'Eglise catholique. D'où cette idée française que la modernité démocratique et républicaine doit mettre à distance l'expression publique des religions, perçue comme une menace toujours possible à la vie démocratique. Au nom de l'émancipation républicaine, on voit poindre « l'idée très française d'une incompatibilité irréductible entre l'autonomie personnelle et la croyance, entre la foi et la liberté »[202]. On ne saurait réduire le développement d'un climat « anti-sectes », en France, à cet héritage culturel : la dangerosité sociale de certains groupes « sectaires » n'est pas contestable. Mais on peut faire l'hypothèse qu'au-delà d'un souci (parfaitement légitime) de protéger les citoyens des dérives sectaires, c'est « un régime implicite et nettement limitatif des cultes reconnus »[203] qui pointe en filigrane, les protestants évangéliques ne bénéficiant pas toujours, dans l'espace public, du même accueil que celui que l'on réserve aux religions ou Eglises moins militantes. Dans un tel contexte de méfiance, la marge de manœuvre

---

200 Jean-Paul Willaime, « Les perceptions du religieux au miroir des régulations locales », in *Le religieux dans la commune*, *op. cit.*, p. 361.

201 Jean-Paul Willaime, « Les recompositions internes au monde protestant : protestantisme 'établi' et protestantisme 'évangélique' », in J.-P. Bastian, F. Champion, K. Rousselet (dir.), *La globalisation du religieux*, *op. cit.*, p. 171.

202 Danièle Hervieu-Léger, *La religion en miettes*, *op. cit.*, p. 55.

203 Danièle Hervieu-Léger, *op. cit.*, p. 54.

des protestants évangéliques n'est pas énorme : ils peuvent certes éventuellement modifier certaines expressions d'évangélisation devenues « trop voyantes »[204], mais ils ne peuvent renoncer à l'évangélisation directe, à moins de renier leur identité même. C'est peut-être sur le terrain de l'engagement social qu'ils paraissent trouver le plus de possibilités d'adaptation. Devant les éventuelles accusations de repli sectaire et d'obsession prosélyte, la mise en œuvre d'une action sociale (quand elle existe) peut constituer une manière (parmi d'autres) d'exprimer un souci global d'interaction respectueuse avec la société française dans son ensemble. Force est de constater que depuis 1945, l'influence américaine qui s'est exercée dans le contexte de la Guerre Froide n'a pas facilité cette activité sociale, en dépit de quelques initiatives parfois significatives[205]. Le « social » était alors facilement assimilé aux « tendances socialistes », voire « communistes ». *Vade Retro* ! Mais le renouveau (relatif) d'une « pensée sociale évangélique » en France, depuis la fin des années 1980[206], et l'importance croissante, sur la scène évangélique française, de l'A.S.Ev. (Association Sociale Evangélique)[207], permet de faire l'hypothèse d'une meilleure visibilité sociale de ce que Frédéric de Coninck appelle « une éthique de la fraternité »[208]. Cette tendance, qui reste fragile[209], ne suffit cependant pas à contrecarrer la « rumeur sectaire » parfois véhiculée autour de certaines Eglises évangéliques avant tout préoccupées d'évangélisation directe.

---

204 C'est le cas par exemple du « porte-à-porte », domaine dans lequel beaucoup de protestants évangéliques s'auto-censurent depuis les années 1980, en raison de la pression sociale qui vise à assimiler cette pratique (abondamment utilisée pourtant dans le domaine publicitaire et commercial) à du « prosélytisme sectaire » (type « Témoins de Jéhovah »).

205 On peut penser en particulier à l'essor des œuvres sociales mennonites après la Seconde Guerre mondiale, ainsi qu'au développement de l'A.B.E.J. dans les rangs baptistes après sa création en 1945 (Association Baptiste pour l'Enfance et la Jeunesse). Voir aussi le développement de la Maison Blanche, foyer pour enfants en Bretagne conduit par Priscilla Hoops Jonhson (cf. P.H. Johnson, *Les enfants de mon cœur*, Dinan, 1982).

206 Le C.E.I.A. de Lognes 2001 a consacré son thème principal à la question « pauvreté et richesse », nourrissant plusieurs débats sur l'engagement social évangélique.

207 L'A.S.Ev. a été créée lors de l'assemblée générale constituante du 21 avril 1979. Sa base doctrinale est celle de l'Alliance Evangélique. Elle comportait à l'origine trois branches : un département information, un département formation (Formasev), un département « rencontres ».

208 Mais Frédéric de Coninck précise très judicieusement : « Il importe de ne pas confondre fraternité et paternalisme ». Cf. Frédéric de Coninck, « Le monde évangélique, une mosaïque sociale », *Hokhma*, n° 60, 1995, p. 50.

209 L'engagement et le discours social évangéliques restent moins audibles, en France, sur des terrains comme la lutte contre le chômage et la misère, par exemple, que lorsque certains cercles évangéliques protestent bruyamment contre des événements culturels comme *Harry Potter* ou Halloween.

Enfin, le développement continu du courant « évangélique » en terme d'effectifs et de structures (d'environ 100 000 personnes à la fin des années 1950 à 350 000 en 2002) accentue paradoxalement, sur certains plans, la fragilité sociale de ce protestantisme. En effet, tandis que certains cercles de la « deuxième » ou « troisième génération » (comme les baptistes ou les libristes) parviennent à une visibilité et une crédibilité accrues, d'autres, nouveaux venus sur la scène protestante (comme la vaste nébuleuse des Eglises charismatiques[210], qui « explose » à partir des années 1970, ainsi que la vague pentecôtiste qui la précède), s'avèrent fortement déphasés par rapport au mouvement de structuration amorcé depuis les années 1960. Les forces centrifuges (élargissement constant de l'assise et des effectifs évangéliques) apparaissent à certains égards supérieures aux forces centripètes[211] (consolidation d'un noyau identitaire repérable et structuré). Le terrain des Eglises évangéliques « ethniques », encore (trop) peu exploré[212], est révélateur de cette tendance centrifuge. Ces assemblées, qui se sont multipliées depuis les années 1970 sur des bases très souvent charismatiques, fonctionnent parfois indépendamment de toute liaison avec les réseaux évangéliques déjà constitués[213]. Ce décalage est compréhensible compte tenu des spécificités sociales de ces Eglises (dont les membres, souvent d'origine africaine, vivent une insertion délicate dans la société française). Loin de cultiver le repli volontaire, ces assemblées constituent même, à bien des égards, des « sas d'insertion » pour des populations en demande d'accueil. Il reste que ce contexte spécifique, presque « hors réseau », peut faciliter des dynamiques centrifuges importantes, au gré des aventures du charisme des pasteurs.

Travaillant sur des bases éclatées, où divers « entrepreneurs indépendants du charisme » multiplient les micro-initiatives sans grand souci de cohérence régionale ou nationale, les « évangéliques » français implantés après 1965 affichent d'une manière générale une image parfois décalée

---

210 Voir Evert Veldhuizen, *Le renouveau charismatique protestant en France*, *op. cit.*

211 Ce problème est propre à toutes les mouvances ou fédérations en expansion, y compris, sur le plan politique, la Communauté européenne…

212 Il existe pour l'instant un D.E.A. sur les Eglises coréennes en France, implantées depuis 1974 (quatorze assemblées) : voir Hui-Yeon Kim, « Evolution et mutation du protestantisme coréen à Paris », E.H.E.S.S., 2002. On attend aussi avec impatience la soutenance prochaine de Jean-Claude Girondin, « Ethnicité et religion parmi les protestants antillais de région parisienne », Paris, thèse E.P.H.E.

213 C'est pour contrecarrer cette tendance centrifuge que la Communauté des Eglises Africaines en France (C.E.A.F.) a été créée en juin 1990. La C.E.A.F. entend homogénéiser les procédures de fonctionnement des différentes assemblées membres, et stimuler une dynamique de formation insérée dans la réalité évangélique française (rôle clef de la Faculté de Vaux-sur-Seine). Source : Majagira Bulangalire, *Le Manuel*, Paris, 2000.

par rapport à la visibilité donnée par des institutions comme le C.E.I.A. ou la Faculté de Vaux-sur-Seine. Un des enjeux d'avenir qui va se poser, en France comme ailleurs, est aussi celui de la pleine insertion, ou non, de l'ensemble du mouvement pentecôtiste/charismatique dans le courant protestant évangélique. Jusqu'à présent, en France, les raisons d'intégrer le pentecôtisme au mouvement évangélique l'emportent, très largement, sur les motifs qui conduiraient à les dissocier (ce qui n'est pas toujours obligatoirement vrai dans tous les pays). Il faut se garder ici d'une erreur de perspective qui viendrait à surévaluer le rôle du charisme en milieu pentecôtiste/charismatique, en oubliant tout le reste, à commencer par la dimension majeure jouée par la lecture de la Bible[214]. Marqué par une croissance beaucoup plus endogène (fondée sur des prédicateurs français) que celle de beaucoup d'Eglises évangéliques françaises d'après-guerre[215], le pentecôtisme de l'Hexagone est doté d'une indéniable identité protestante évangélique, bibliciste et conversionniste. Un Ruben Saillens, par exemple, a directement influencé la théologie des Assemblées de Dieu, tandis que des milliers de protestants originaires d'autres horizons (y compris réformés et luthériens) ont rejoint et enrichi les rangs pentecôtistes au fil des années de leurs références propres. L'identité « évangélique » des courants pentecôtistes et charismatiques paraît globalement bien assise. Mais il ne faut pas nier pour autant que des tiraillements existent à la marge, en gardant à l'esprit que la réalité pentecôtiste, très multiforme[216], est travaillée par la tension entre charisme et rôle de la doctrine (traditionnellement central en protestantisme). Comme l'a par exemple noté Douglas Jeter à propos des Assemblées de Dieu (A.D.D.), « tous les pasteurs du Mouvement ont une perception des charismes spirituels qu'ils placent en premier lieu d'importance dans la communication de l'Evangile »[217]. Dans la grande majorité des cas, les charismes restent mis en œuvre, contenus et suscités dans le cadre de l'interprétation

---

[214] Cette erreur est parfois favorisée par les préférences de certains chercheurs, qui peuvent être plus à l'aise dans l'analyse générique du « charisme » que dans celle du rôle de la Bible, pourtant texte de référence en protestantisme comme la Torah l'est pour les juifs ou le Coran pour les musulmans.

[215] Ce constat intrigue notamment Robert Vajko, dans son mémoire (1975, *op. cit.*), qui s'interroge sur le décalage entre un fort afflux missionnaire américain qui paraît « percer » difficilement en terme de créations d'Eglises, et le développement très spectaculaire du pentecôtisme français après 1945… sans missionnaires américains, à partir de prédicateurs français « formés sur le tas » sans moyens importants (pp. 215ss).

[216] Cette diversité est telle que Jean-Paul Willaime, dans les *Archives de Sciences Sociales des Religions* (numéro spécial sur le pentecôtisme, janv.-mars 1999, n° 105), précise fort justement que « traiter du pentecôtisme en général peut paraître téméraire » (p. 5).

[217] Douglas Jeter, *Le problème de la communication de l'Evangile et sa perception : l'exemple des Assemblées de Dieu en France*, *op. cit.*, p. 508.

de la Bible (texte qui accorde, en particulier dans le *Nouveau Testament*, un rôle important aux charismes !). Mais dans un profil pentecôtiste où le charisme et la pneumatologie l'emporteraient sur la référence à la Bible, on ne peut exclure (pour certaines assemblées) un scénario de différentiation d'avec le mouvement évangélique (et le protestantisme)[218]. Cette hypothèse (assortie des mêmes nuances) vaut également pour les Eglises spécifiquement charismatiques[219] qui développent leurs réseaux (et leurs thèmes) depuis les années 1970.

Ces multiples enjeux et tensions n'oblitèrent cependant pas le fait que le profil du protestantisme évangélique français, encore assez peu documenté en comparaison des données dont on dispose sur le protestantisme luthérien et réformé, s'inscrit de manière originale dans l'histoire du christianisme. Tandis que la périodisation de l'histoire contemporaine du catholicisme et du protestantisme anciennement « établi » souligne, en France, le déclin démographique et une influence en recul, l'itinéraire des « évangéliques » dessine – certes à la marge – un profil différent. A la question posée en 1977 par Jean Delumeau : « Le christianisme va-t-il mourir ? »[220], les protestants évangéliques de l'Hexagone sont de ceux qui répondent résolument « non » : la France des années 2000 reste pour eux (comme pour d'autres) un « pays de mission » où le déclin des Eglises n'a rien d'inéluctable.

Conclusion

Une forme originale de « recomposition » du religieux

La périodisation de l'histoire des « évangéliques » en France, qui dessine l'itinéraire singulier d'une croissance numérique assez forte, d'un

---

218 Voir à ce sujet Sébastien Fath, « L'autorité charismatique au cœur de l'Eglise : pentecôtisme et débat sectaire », *Etudes Théologiques et Religieuses*, 2001/3, pp. 371-389.

219 L'évangéliste charismatique américain Morris Cerullo (rattaché à la nébuleuse charismatique du « Faith Movement ») affirme avoir été enlevé au « Ciel » en présence de Dieu en 1947 (suite à quoi il aurait reçu des directives spécifiques et se serait converti). Source : Morris Cerullo, *The Miracle Book, San Diego*, CA, Cerullo Word Evangelism Inc, 1984. Cette figure « à part » dispose de relais en France (où il s'est déjà rendu). Un de ses tracts, diffusé à Saint-Denis en 2001 à l'occasion de sa visite (le 2 avril 2001), proclame entre autres : « Vous dépasserez le point de bénédiction et vous entrerez dans le domaine de la PUISSANCE ! » (source : Anne-Cécile Bégot que je remercie). A côté d'une rhétorique « évangélique », des thèmes tout à fait « décalés » par rapport à l'orientation évangélique s'y expriment. Personnalisation extrême du prédicateur-prophète, révélations particulières, etc. On sort ici d'une logique biblliciste.

220 Jean Delumeau, *Le christianisme va-t-il mourir ?*, Paris, Hachette, 1977.

militantisme sociétal et d'une visibilisation accrue, suggère, au final, de revoir quelque peu la « grille » classique d'analyse du fait religieux en Europe. Cette réévaluation paraît d'autant plus s'imposer que l'affirmation discrète mais sensible d'une ligne protestante conversionniste et professante s'observe dans tous les pays européens, quoiqu'à des degrés variables d'un pays à l'autre, en dépit des tendances « lourdes » observées par ailleurs au « détachement de la religion »[221]. La grille classique d'analyse des évolutions religieuses s'est appuyée, d'une part, sur la distinction typique (canonique !) Eglise/secte, héritée de Max Weber et Ernst Troeltsch[222]. Elle a postulé, d'autre part, un scénario de déclin de l'emprise sociale des religions, suivant l'idée d'une sécularisation croissante des sociétés modernes. La sociologie et l'histoire des religions, en Europe, ont fonctionné pendant près d'un siècle sur ces postulats. Danièle Hervieu-Léger, entre autres, en est l'héritière, même si elle a questionné, réaménagé, étoffé la typologie Eglise-secte. Avec l'idée que s'il n'y a pas Eglise-institution, il y a « secte », ou dérégulation massive du religieux. Dans la mesure où aujourd'hui, la dérégulation touche particulièrement les appareils institutionnels, la conclusion logique serait donc une tendance à une certaine prolifération « sectaire » (mais aussi à un délitement des appartenances, au nom d'un « religieux à la carte »). Cette analyse, soigneusement étayée et précisée au fil des années, repose sur trop d'indicateurs convergents pour être écartée d'un revers de la main. Mais son caractère convaincant et irrécusable n'empêche pas de faire l'hypothèse, au regard de l'histoire des évangéliques en France, du développement « à la marge » d'un religieux d'un autre ordre. Ni vraiment de type « Eglise », ni de type « flottant »[223], ni vraiment de type « sectaire ».

Avec le développement des Eglises évangéliques en France, on se trouve face à une forme originale de recomposition du religieux, qui fait penser, notamment pour des groupes comme les méthodistes, les baptistes, les libristes ou les assemblées de frères, à ce que Ernst Troeltsch

---

221 Jean-Paul Willaime, « Les religions et l'unification européenne », in G. Davie et D. Hervieu-Léger, *Identités religieuses en Europe*, Paris, La Découverte, 1996, pp. 312-313.

222 Pour Weber et Troeltsch, le type Eglise renvoie à une « bureaucratie de salut » marquée par un fort appareil institutionnel et clérical, un encadrement de masse et des exigences minimales à l'égard du membre ordinaire. Elle est fortement insérée dans la société globale (tout en affichant certains écarts). La secte correspond quant à elle, d'un point de vue typologique, à une « association volontaire d'individus religieusement qualifiés » (militants) dont le discours est en fort décalage par rapport aux valeurs ambiantes de la société globale.

223 Certains auteurs américains parlent, à propos des convictions et adhésions chrétiennes flottantes en modernité tardive, de « *salad-bar christianity* ».

appelle une « Eglise libre »[224], et qui se rapproche de ce que les auteurs anglo-saxons définissent comme une « dénomination ». Des groupes protestants qui partagent à la fois un militantisme proche du type « sectaire » (au sens sociologique du terme), une interaction avec la société de type « Eglise », et une inscription résolue dans une logique pluraliste et concurrentielle. La recomposition contemporaine du religieux en Europe ne conduirait ainsi pas seulement à une alternative binaire entre de grandes Eglises institutionnelles invitées à faire leur *aggiornamento*, et une « religion en miette »[225] (qu'elle soit émiettée par la logique sectaire ou la logique du « bricolage individuel »). Entre la polarité « Eglise institutionnelle » et la polarité sectaire s'est exprimé et développé en France, à partir du début du XIXe siècle, un modèle intermédiaire de socialisation religieuse, « jeu de coalescence des traits des deux types »[226]. Ces « Eglises libres » et/ou dénominations constituent une des figures possibles – encore trop peu étudiées – de la « recomposition » contemporaine du religieux, aux côtés d'autres groupes qui partagent des traits similaires[227]. En ce sens, le terrain du protestantisme évangélique pourrait bien constituer une piste privilégiée pour l'étude d'une socio-genèse des dénominations en Europe. ■

---

224 Cf. Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, 1re ed. 1912, Scienta Verlag, 1961, pp. 733-737.

225 Cf. Danièle Hervieu-Léger, *La religion en miette ou la question des sectes*, *op. cit.*

226 Jean Séguy, *Christianisme et société, introduction à la sociologie de Ernst Troeltsch*, Paris, Cerf, 1980, p. 120.

227 Il nous semble que diverses orientations du judaïsme, de l'islam, et peut-être (à un moindre degré) le bouddhisme (en tout cas certaines de ses composantes) s'intégreraient relativement bien dans cette hypothèse d'une recomposition des religions en Europe qui ne soit ni centralisée et institutionnelle (modèle « Eglise ») ni émiettée (modèle sectaire ou « à la carte »), mais dénominationnelle.

Ḥokhma 81/2002, pp. 52-89

par Hubert GOUDINEAU
docteur en Théologie, Colmar (France)

PENSER DIEU APRES AUSCHWITZ : LA THÉODICÉE DU DIEU SOUFFRANT DE JÜRGEN MOLTMANN

> C'est peut-être le fait le plus révolutionnaire de notre conscience du XXe siècle – mais aussi un événement de l'Histoire Sainte – que la destruction de tout équilibre entre la théodicée explicite et implicite de la pensée occidentale et les formes que la souffrance et son mal puisent dans le déroulement même de ce siècle. Siècle qui en trente ans a connu deux guerres mondiales, les totalitarismes de droite et de gauche, hitlérisme et stalinisme, Hiroshima, le goulag, les génocides d'Auschwitz et du Cambodge. Siècle qui s'achève dans la hantise de tout ce que ces noms barbares signifient. Souffrance et mal imposés de façon délibérée, mais qu'aucune raison ne limitait dans l'exaspération de la raison devenue politique et détachée de toute éthique. [...] La disproportion entre la souffrance et toute théodicée se montra à Auschwitz avec une clarté qui crève les yeux. Sa possibilité met en question la foi multimillénaire.
>
> Emmanuel Lévinas[1]

Jürgen Moltmann a vécu dans sa chair les atrocités de la Seconde Guerre mondiale. Enrôlé en 1943, à l'âge de dix-sept ans, dans la défense anti-aérienne de l'armée allemande, il assista à la « *Gomorrhe Operation* » dirigée par l'aviation anglaise sur Hambourg qui fit 40 000 brûlés et qui détruisit sous ses yeux 60 % de sa ville natale. La batterie à laquelle il avait été affecté fut anéantie ; plusieurs de ses compagnons d'armes furent tués en sa présence, tandis que lui échappa à la mort. En février 1945, alors qu'il était engagé dans les combats à la frontière de la Hollande, il fut fait prisonnier et envoyé dans un camp en Belgique. Transféré par la suite en Ecosse, puis en Angleterre, il ne sera libéré qu'en 1948. Ces temps d'épreuve et de captivité constitueront pour Moltmann des temps de réflexion sur le sens de l'existence, de cheminement spirituel et d'initiation à la réflexion théologique. Au sortir de la guerre,

[1] *Entre nous*, Paris, Grasset, 1991.

prenant progressivement connaissance et conscience de l'ampleur des atrocités commises par le régime hitlérien, Moltmann ressentit, comme bon nombre de ses compatriotes, un profond sentiment de honte et de culpabilité.

Ainsi, fortement marqué par son expérience personnelle et par les diverses manifestations traumatisantes du mal au cours de ce XXe siècle, Moltmann a développé une pensée théologique très préoccupée par le problème du mal et par la question connexe de la théodicée. A l'instar d'autres penseurs (Juifs et non-Juifs), Moltmann s'est demandé s'il pouvait encore y avoir une théologie après Auschwitz : était-il encore possible de parler de Dieu, de croire en Dieu, après Auschwitz ? Aucune théologie sérieuse ne peut en effet faire l'impasse sur ces questions. Moltmann a bien perçu que « l'aspect le plus prononcé et le plus controversé de la relation de la théologie chrétienne avec le monde est constitué par la question de la théodicée »[2]. A ses yeux, la forme fondamentale de la question de la théodicée pour l'homme d'aujourd'hui n'est pas (ou plus) la forme naturaliste ou cosmologique (illustrée, en son temps, par Voltaire : le tremblement de terre de Lisbonne en 1755), mais la forme *politique* et *morale*, dont Auschwitz est à la fois le symbole et l'exemple le plus douloureux.

Nous nous proposons, dans le cadre de cet article, de faire, sur cette question cruciale, une présentation, puis une analyse critique de la pensée de ce théologien allemand, qui assurément est un de ceux qui a le plus marqué la réflexion théologique de la deuxième moitié du XXe siècle[3].

I. La théodicée du Dieu souffrant

Quiconque a quelque peu fréquenté les écrits du professeur honoraire de théologie protestante de Tübingen perçoit combien cette question de la théodicée est présente tout au long de son œuvre[4]. Elle se situe dans un rapport étroit avec ce qui, selon nous, constitue le centre névralgique de sa pensée théologique : sa théologie de la passion divine (ou

---

2 *Hope and Planning*, transl. by Margaret Clarkson, New York, Harper & Row, 1971, p. 52.

3 Pour une présentation de l'homme et de son œuvre, voir Hubert Goudineau et Jean-Louis Souletie, *Jürgen Moltmann*, coll. « Initiations aux théologiens », Paris, Cerf, 2002.

4 Il l'aborde de manière « frontale » à deux reprises dans ses ouvrages de théologie systématique : dans *Le Dieu crucifié, La croix du Christ, fondement et critique de la théologie chrétienne*, trad. par B. Fraigneau-Julien, coll. « Cogitatio fidei » n° 80, Paris, Cerf, 1990², [éd. originale 1972], p. 250-296, et dans *Trinité et Royaume de Dieu*, Contributions au traité de Dieu, trad. par Morand Kleiber, coll. « Cogitatio fidei » n° 123, Paris, Cerf, 1984 [éd. originale 1980], p. 69-74.

du Dieu souffrant)[5]. Indice intéressant à relever : dans sa préface au *Dieu crucifié* Moltmann écrit : « Les survivants de ma génération revenaient alors, ébranlés et brisés, des camps et des hôpitaux, dans les salles de cours. Une théologie qui n'aurait pas parlé de Dieu en face du Crucifié abandonné de Dieu n'aurait pas eu de prise sur nous » (DC, 7). La « confession » est importante : Moltmann avoue que de retour de ces années de guerre et de captivité il n'était psychologiquement pas capable de penser théologiquement et de croire en un Dieu autre qu'un Dieu souffrant. Ailleurs, Moltmann affirme, de façon très claire, que « la *théologie de la Passion divine*... présuppose la question de la théodicée comme son horizon de compréhension universelle et comme son point de référence » (T & RD, 69)[6]. Il convient donc de rendre compte des principaux traits caractéristiques de cette théologie de la souffrance de Dieu pour mieux comprendre la théodicée moltmannienne[7].

1. La souffrance du Dieu aimant

Le fondement de cette pensée théologique est constitué par la vérité centrale de la révélation chrétienne : « Dieu est amour ». Si Dieu souffre, affirme Moltmann, ce n'est pas par nécessité mais parce qu'il aime passionnément sa créature, et tout spécialement l'homme[8]. Car, face à notre monde en proie à tant de désespérances, de tragédies et d'afflictions, l'amour divin ne peut être qu'un amour solidaire marqué par la passibilité. En effet, « si Dieu était incapable de souffrir à tout point de vue et en un sens absolu, il serait aussi incapable d'aimer » estime Moltmann (DC[9], 264 ; T & RD, 38). Nier que Dieu souffre et qu'il soit capable de souffrir reviendrait à nier qu'il aime et qu'il soit capable d'amour. Le Dieu qui aime sa création est forcément un Dieu solidaire, compatissant (au sens étymologique du mot) : il connaît « la souffrance de l'amour passionné » (T & RD, 38), « qui porte le monde en supportant son fardeau » (T & RD, 40). Cette souffrance divine est « la souffrance de l'amour, la sympathie qui est dans la nature de la miséricorde » (T & RD, 40).

---

[5] L'étude de cette théologie de la passion divine a été l'objet de notre thèse, intitulée : *Trinité et théologie de la passion divine chez Jürgen Moltmann* (Faculté de théologie protestante de Strasbourg, 1997).

[6] Par souci de brièveté nous indiquons ainsi (abréviation du titre du livre et numéro de page de l'édition française) les références aux ouvrages de théologie systématique de Moltmann. T & RD = *Trinité et Royaume de Dieu.*

[7] Pour une présentation plus détaillée, voir Hubert Goudineau et Jean-Louis Souletie, *Jürgen Moltmann*, p. 69-84.

[8] « La théologie de la Passion divine, écrit-il, se fonde sur l'affirmation fondamentale de la Bible : 'Dieu est amour' (1 Jn 4,16) » (T & RD, 80).

[9] DC = *Le Dieu crucifié.*

Ainsi Moltmann, rejetant la conception du théisme métaphysique (selon lequel Dieu n'est pas affecté par le monde), prône une compréhension de la notion d'amour de Dieu qui implique le caractère de réciprocité et celui de passibilité : l'amour de Dieu pour sa création exige qu'il soit affecté par son attitude et vulnérable à sa souffrance. Il prend cependant soin de préciser (conscient de parler de la souffrance *de Dieu*) qu'il ne s'agit pas d'une souffrance involontaire, imposée de l'extérieur, comme c'est le cas de la créature, mais de « la souffrance active, la souffrance de l'amour dans laquelle on se laisse librement affecter par l'autre » (DC, 264). Précisons encore : à ses yeux, l'amour de Dieu est l'autocommunication du bien, le désir de donner la vie et d'introduire à la liberté de vivre, la capacité de sortir de soi et de participer pleinement à la vie de l'autre, avec tout ce que cela implique.

Cette conviction théologique fondamentale oriente toute sa réflexion théologique, notamment sa démarche épistémologique et son interprétation de la croix. Moltmann dénonce l'erreur qui consiste à prendre comme point de départ, « l'axiome métaphysique de l'apathie » divine (hérité de la philosophie grecque) au lieu de partir de « l'amour qui est constitutivement capable de souffrir et qui met en œuvre la miséricorde de Dieu » (JMD[10], 253). L'événement de la croix constitue la suprême manifestation de cette vérité fondamentale : « En christianisme, il est ramené à la formule, simple mais contredisant toutes les idées possibles que la métaphysique et l'histoire du monde ont de Dieu, 'Dieu *est* amour'. » (DC, 220).

2. Le Dieu connu à la croix

La théologie de la passion divine de Moltmann se caractérise donc également par la démarche épistémologique adoptée : le théologien allemand insiste (il n'est pas le seul, bien entendu) sur le fait que la théologie chrétienne doit prendre comme point de départ déterminant l'histoire biblique de la révélation, et se déployer à partir des événements uniques de cette révélation qui culmine dans l'histoire de Jésus, « l'histoire du Fils » (comme il aime la nommer), au centre de laquelle se trouve l'événement de la croix et de la résurrection[11].

Moltmann se méfie des concepts universels (Dieu, l'homme…) et des notions philosophiques (tout particulièrement celle de l'*apatheia*). Elles ont trop (et de manière illégitime) influencé la pensée chrétienne empêchant celle-ci de pleinement déployer toute sa spécificité, tout spécialement concernant la compréhension de Dieu. La démarche classique

---

[10] JMD = *Jésus, le Messie de Dieu*, trad. par Joseph Hoffmann, coll. « Cogitatio fidei » n° 171, Paris, Cerf, 1993, 475 p. [éd. originale 1989].

[11] « La théologie chrétienne, écrit Moltmann, parle de Dieu dans le cadre de l'histoire concrète, spécifique et contingente qui est rapportée et attestée dans les textes bibliques. » (*Religion, Revolution and the Future*, New York, Charles Scribner's, 1969, p. 203).

en Occident – qui consistait à partir de l'unité de Dieu (le traité « *De Deo uno* ») pour aborder ensuite sa dimension trinitaire (le traité « *De Deo trino* ») – a selon lui entraîné de graves conséquences quant à la compréhension du Dieu trinitaire. La théologie occidentale, en pensant la Trinité dans le cadre de la théologie naturelle (celle de la Substance divine suprême dotée des attributs métaphysiques – immutabilité, impassibilité… – définis à partir des preuves cosmologiques de l'existence de Dieu et largement influencés par la philosophie grecque) a formé un carcan rigide dans lequel elle a inscrit la théologie de la révélation[12]. La doctrine spécifiquement chrétienne de Dieu (le Dieu trinitaire, l'incarnation du Fils et sa mort sur la croix) a été largement étouffée et déformée par ce carcan. Le Dieu solidaire et engagé dans l'histoire des hommes que révèle la Bible est devenu un Dieu apathique et distant ; le Dieu trinitaire, révélé par l'histoire du Fils et les manifestations du Saint-Esprit, a été réduit à l'unique Substance divine homogène, conduisant « à la *dissolution de la doctrine de la Trinité en monothéisme abstrait* » (T & RD, 32)[13].

Cette démarche épistémologique se déploie dans le cadre d'une *théologie de la croix* (héritée de Luther) et de son principe dialectique de la connaissance : Dieu est révélé dans son contraire, dans la croix du Christ abandonné de Dieu, donc dans la souffrance. Seule une théologie de la croix, estime-t-il, est en mesure de rendre compte de ce qui s'est réellement passé à la croix. L'approche traditionnelle de la théologie chrétienne qui a adopté les formes de pensée de la philosophie grecque souffre de graves défauts : en adoptant l'axiome métaphysique de l'apathie divine, elle a imposé à la révélation biblique un carcan étranger, obligeant les théologiens à soutenir une position théologique paradoxale et insatisfaisante : « la passion d'un Dieu impassible » (T & RD, 36). Par là même, elle a empêché de vraiment comprendre ce qui s'est passé à la croix, vidant celle-ci de la divinité. Or, il est illégitime, soutient Moltmann, que cet axiome de l'apathie de la philosophie grecque ait « jusqu'à l'époque présente… davantage marqué les concepts fondamentaux de la doctrine de Dieu que l'histoire de la passion du Christ » (T & RD, 37).

Toute théologie qui se veut chrétienne doit « se placer sincèrement et sans restriction devant le cri de Jésus vers Dieu au moment de sa mort » (DC, 179) et en faire le point de départ de sa connaissance de Dieu. Or, « saisir Dieu dans le Crucifié abandonné de Dieu entraîne une révolution dans l'idée de Dieu » (DC, 178). Mais alors que s'est-il passé à la croix ?

---

[12] « Il est évident que les déterminations de la théologie naturelle concernant l'essence divine, forment un carcan pour les énoncés de la théologie de la révélation. » (T & RD, 31).

[13] Pour les mêmes raisons, Moltmann se montre critique envers la compréhension de la Trinité à partir du concept moderne de Dieu comme Sujet absolu, telle que le font, selon lui, K. Barth et K. Rahner (cf. T & RD, 177-91).

3. La croix, événement intratrinitaire

L'interprétation de l'événement pascal à laquelle se livre Moltmann constitue assurément l'un des traits les plus saillants de sa pensée[14]. Nous ne pouvons ici qu'en faire une esquisse[15].

Une interprétation dialectique de la croix et de la résurrection

Croix et résurrection se situent dans un rapport dialectique, représentant deux réalités totalement opposées, exprimant la contradiction existant entre ce qu'est la réalité maintenant et ce que Dieu promet de faire d'elle. La croix, c'est le péché, la souffrance, le déchirement et la mort, tandis que la résurrection, c'est la justice, la gloire, la paix et la vie. Formulées en rapport avec Dieu, la croix signifie l'absence, l'abandon de Dieu, « un *nihil* absolu », tandis que la résurrection signifie au contraire sa présence, sa proximité, « l'expérience de la proximité de Dieu auprès de l'Abandonné de Dieu, de la divinité de Dieu auprès du Christ crucifié et mort : donc un *totum* nouveau anéantissant le *nihil* total » (TE, 212-213). Mais au sein de cette contradiction totale, il existe un élément de continuité, l'identité de Jésus : le Ressuscité, c'est celui qui a été crucifié :

> Le Christ ressuscité est et reste le Christ crucifié. Le Dieu qui se révèle comme « le même » dans l'événement de la Croix et de la Résurrection, c'est le Dieu qui se révèle en contradiction avec lui-même : au sortir de la nuit de la « mort de Dieu » sur la Croix, au sortir de *la douleur* et de la négation de lui-même, on le rencontre – lors de la Résurrection du Crucifié, et dans la négation de la négation – comme le Dieu de la promesse, comme le Dieu qui vient. (TE[16], 183-184 ; c'est nous qui soulignons)

Comme plusieurs expressions l'indiquent clairement (« *nihil* absolu », « *totum* nouveau », « mort de Dieu », « la négation de la négation »), cette interprétation dialectique de la croix et de la résurrection que fait Moltmann est largement redevable à Hegel (il ne s'en cache d'ailleurs pas). Moltmann comprend la mort de Jésus comme son identification avec la réalité présente du monde, caractérisée par sa soumission au péché, à la souffrance et à la mort. Jésus dans sa mort a été identifié avec la condition *impie* et *abandonnée de Dieu* de la réalité entière. Sa résurrection est la manifestation de la victoire (suscitée par Dieu) sur cette réalité négative. Une façon particulièrement pertinente, selon Moltmann, de dire le sens de l'événement central de la foi chrétienne dans le contexte de la modernité.

---

[14] Elle est exposée dans ses deux premiers écrits de théologie systématique, *Théologie de l'espérance* et *Le Dieu crucifié*, à partir desquels sont effectués des développements ultérieurs.

[15] Voir Hubert Goudineau et Jean-Louis Souletie, *Jürgen Moltmann*, p. 103-23 auquel j'emprunte ici largement.

[16] TE = *Théologie de l'espérance, Etudes sur les fondements et les conséquences d'une eschatologie chrétienne*, trad. par F. et J.-P. Thévenaz, coll. « Cogitatio fidei » n° 50, Paris, Cerf, 1970, 420 p. [éd. originale 1964].

Seule une théologie qui accepte la « croix du présent » (Hegel), l'absence et l'abandon de Dieu, peut faire face à la réalité de l'athéisme moderne (« Dieu est mort » dont Hegel et Nietzsche ont su percevoir la profondeur) en développant « une eschatologie de la Résurrection comme avenir du Crucifié » et en apportant face au nihilisme moderne « la démonstration théorique et pratique de « l'Esprit de Résurrection » » (TE, 88).

Notons cependant que notre théologien allemand ne suit pas Hegel dans son processus de déhistoricisation du Vendredi Saint historique et de Pâques. Ce qui a eu lieu au Golgotha en l'an 30 (ou environ) de notre ère ne constitue pas un schème anhistorique propre à exprimer les morts et résurrections successives de l'Esprit absolu, mais bien au contraire l'acte décisif de Dieu dans l'Histoire humaine.

Dans *Le Dieu crucifié* cette dialectique est reprise, mais l'interprétation moltmannienne de la croix gagne sensiblement en profondeur : la croix, bien plus qu'une expérience représentative de l'absence de Dieu et contredite par sa présence promise dans la résurrection (christologie *fonctionnelle*[17]), constitue désormais l'expérience de la propre souffrance de Dieu (christologie de *l'incarnation*). Dieu n'est plus compris comme présent essentiellement à la fin de l'histoire et dans son anticipation à la résurrection, mais comme présent, réellement et massivement, à la croix du Golgotha.

Le double horizon théologique

Outre cette compréhension dialectique, il est important de repérer que l'interprétation moltmannienne de la croix et de la résurrection est pensée sous le double horizon théologique de la culpabilité et du péché, d'une part, et de la souffrance, d'autre part. La réflexion sotériologique de Moltmann embrasse donc à la fois la question de la culpabilité humaine et de sa libération (la question de la justification) et celle de la souffrance humaine et de sa libération (la question de la théodicée), ces deux questions formant dans sa pensée les deux axes de la problématique de la justice de Dieu. L'importance accordée à chacune de ces perspectives évolue au cours de son œuvre : dans ses premiers ouvrages (tout particulièrement dans *Le Dieu crucifié*) la question de la théodicée est prépondérante, reléguant au second plan celle du péché et de la justification[18] ; mais, par la suite, la pensée de Moltmann tend vers un plus grand équilibre (bien repérable dans *Jésus, le Messie de Dieu*). La problématique de la souffrance humaine et de sa libération, toujours

---

[17] A. Schilson et W. Kasper l'ont bien vu, *Théologiens du Christ aujourd'hui*, trad. de l'allemand par R. Givord, coll. « Jésus et Jésus-Christ » n° 9, Paris, Desclée, 1978 [1974], p. 139.

[18] Ce que nombre de théologiens lui ont reproché ; ainsi, par exemple, Carl Braaten, (« A Trinitarian Theology of the Cross », *The Journal of Religion* 56, January 1976, p. 114).

bien présente, y est moins dominante, et plus de place est accordée à celle, plus classique, du péché et de la grâce.

Une lecture trinitaire de la croix

Ces deux traits fondamentaux signalés, venons-en à l'élément central de l'interprétation moltmannienne de la croix : l'articulation qu'il effectue entre une doctrine trinitaire et une théologie de la croix. A ses yeux, seul l'apport de ces deux orientations théologiques pensées *ensemble*, permet une juste compréhension du mystère pascal. La croix est « le lieu concret où la pensée en termes trinitaires devient absolument nécessaire » (DC, 277), car elle seule permet de comprendre Dieu dans l'événement de la croix, parce qu'« on ne peut parler de la passion de Dieu qu'en termes trinitaires » (T & RD, 40)[19]. Moltmann insiste sur la connexion logique interne qui existe entre la foi au Crucifié et la foi au Dieu trine :

> Le concept théologique qui correspond à l'intuition du Crucifié est la doctrine de la Trinité. Le principe matériel de la doctrine trinitaire est la croix du Christ. Le principe formel de la connaissance de la croix est la doctrine trinitaire. [...] la théologie de la croix doit être la doctrine de la Trinité et la doctrine de la Trinité la théologie de la croix, parce qu'autrement le Dieu humain crucifié ne peut être pleinement perçu. (DC, 278)

Partant donc de Jésus crucifié, comme l'exige la théologie de la croix, le professeur de Tübingen va montrer que seule une approche trinitaire peut bien rendre compte de ce qui se passe au Golgotha[20]. Réfléchissant sur la croix à la lumière de sa vie et de son action, Moltmann insiste sur l'importance de comprendre le caractère effroyable de la mort de Jésus : elle ne fut pas « une belle mort » (bien différente de celle de Socrate, des sages stoïciens, ou encore des martyrs zélotes ou chrétiens). Au-delà des paroles consolantes ajoutées par la tradition, on peut, selon lui, discerner dans le cri terrible de Jésus (Mc 15,37) un noyau historique. « Jésus, écrit-il, est manifestement mort en présentant toutes les expressions de l'effroi le plus profond » (DC, 171).

Moltmann discerne trois dimensions de la mort de Jésus. La première dimension concerne le conflit théologique de Jésus avec les pharisiens au sujet de la Loi : il a été condamné par le pouvoir religieux comme « blasphémateur ». La seconde dimension concerne son conflit théologico-politique avec les zélotes et les Romains : le pouvoir politique

---

19 Ce qui lui permet de parler de la passibilité divine d'une manière trinitaire *différenciée*.

20 Hryniewicz note qu'on constate chez Moltmann comme chez Boulgakov (ce grand théologien orthodoxe du XXe siècle) que « la vision de la Croix conduit à une compréhension plus profonde de la vie de la Sainte Trinité. » (« Le Dieu souffrant ? Réflexions sur la notion chrétienne de Dieu », *Eglise et Théologie* 12, 1981, p. 354).

l'a condamné comme « séditieux ». La troisième dimension – qu'il qualifie de « théologique » (DC, 173) et qui est la plus importante à ses yeux pour comprendre la mort de Jésus – concerne sa relation à son Dieu et Père : il est mort comme « l'abandonné de Dieu ».

Si sa mort fut à ce point effroyable et si elle revêt un caractère absolument unique, c'est justement en raison de « son abandon par son Dieu et Père, dont il avait prêché la proximité d'une manière unique, bienveillante et solennelle », et avec lequel il jouissait d'une communion unique. Le caractère unique de l'abandon par Dieu dans lequel mourut Jésus est donc « en rapport avec le caractère unique de sa communion avec Dieu dans sa vie et sa prédication » (DC, 174). Son expérience est « l'expérience de l'abandon par Dieu chez quelqu'un qui sait que Dieu n'est pas loin, mais proche, qu'il n'est pas jugement, mais grâce… c'est le tourment de l'enfer » (DC, 173). Ainsi, son interprétation de la croix (et de la résurrection) se concentre-t-elle sur la relation entre Jésus, le Fils, et Dieu, son Père, relation qui livre « la dimension théologique de sa vie et de sa mort » (DC, 171)[21].

Moltmann accorde beaucoup de poids, dans son interprétation de la croix, à la parole du Psaume 22 : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? », prononcée par Jésus, selon Mc 15,34 (et texte parallèle chez Matthieu). Cette parole constitue l'explication la plus exacte, théologiquement, de sa mort[22]. Elle doit être interprétée non pas dans le sens du psaume, mais dans le sens de la situation *particulière* de Jésus. Ici sur la croix, pour la première et la seule fois dans sa vie, le Fils appelle le Père non pas « Père », mais « Dieu ». Dans le cas de Jésus, souligne Moltmann, « l'appel 'mon Dieu' est gros de tout le contenu de son propre message… qui l'a fait parler d'une manière souvent exclusive de 'mon Père' » ; ainsi « le 'Je' de l'abandonné… doit être compris d'une manière particulière comme le Je du Fils. » (DC, 175).

C'est pourquoi Jésus en appelle « d'une manière particulière à la fidélité de son Père envers lui, le Fils, qui a pris fait et cause pour lui » (DC, 176). Cette parole exprime donc l'abandon du Fils par le Père et par là même « met donc en jeu la divinité de son Dieu et la paternité de son Père qu'il avait rendues proches des hommes » (DC, 176). Moltmann suggère que le cri de Jésus « Mon Dieu, pourquoi *m*'as-tu abandonné ? »

---

21 Bauckam estime, avec raison, que « le cœur de l'argumentation du Dieu crucifié est l'interprétation de la croix de Jésus comme l'abandon du Fils de Dieu par son Père, dans l'horizon de la question de la théodicée. » (*Moltmann. Messianic Theology in the Making*, Basingstoke, Marshall Pickering, 1987, p. 58).

22 Dans DC, Moltmann estime que ce *logion* a été mis dans la bouche de Jésus par la communauté post-pascale et qu'il exprime, plus que tout autre, la réalité historique de la mort de Jésus (bien plus que ceux de Lc 23,46 ou de Jn 19,30). Par la suite, Moltmann semble avoir évolué vers une reconnaissance de l'historicité de cette parole (cf. T & RD, 104 ; JMD, 237).

signifie également et inséparablement « Mon Dieu, pourquoi *t*'es-tu abandonné ? ».

Ne pas interpréter ainsi l'événement de la croix, et comprendre la citation du Psaume 22 comme la confiance de Jésus en Dieu au sein même de son désespoir, « ce serait, estime Moltmann, la fin de la nouveauté de son message et la liquidation de l'originalité de sa mission » (DC, 177). Car, dans le contexte théologique de sa vie et de sa prédication, ce qui est en cause ici, « ce n'est pas le paradoxe général de la confiance en Dieu dans l'abandon par Dieu, mais de façon particulière la divinité de *son* Dieu et de *son* Père » (DC, 177). Ce cri de désespoir de Jésus « doit donc être strictement compris comme un événement entre Jésus et son Père et ainsi comme un événement entre Dieu et Dieu » (DC, 177), ce qui signifie qu'il s'agit d'« un événement en Dieu lui-même », d'une « dissension en Dieu [*Statis in Gott*] – 'Dieu contre Dieu' » (DC, 177). Seule cette interprétation distingue véritablement la croix de Jésus des nombreuses croix subies par toutes sortes de martyrs plus ou moins anonymes de l'histoire humaine, et prend vraiment au sérieux le message vécu de Jésus et son dernier cri sur la croix. Les relations entre le Père et le Fils constituent donc le facteur déterminant de cette interprétation théologique de la croix :

> La « croix » dans la crucifixion de Jésus est précisément cela : son abandon par le Dieu qu'il a appelé « son Père » et dont il avait conscience d'être « le Fils ». Ici s'éprouve dans la relation entre le Père et le Fils une mort qui à juste titre a été désignée comme la « mort éternelle », la « mort de Dieu ». Ici « Dieu » est abandonné par « Dieu ». Si l'on prend au sérieux l'abandon du nom du Père dans le cri d'agonie de Jésus, *ce sont les relations vitales de la Trinité même qui sont détruites* [*zerbrechen hier sogar die Lebensbeziehungen der Trinität*] : si le Père abandonne le Fils, ce n'est pas seulement le Fils qui perd sa filiation, c'est aussi le Père qui perd sa paternité. L'amour unifiant se transforme en malédiction qui sépare ; ce n'est qu'en étant abandonné, maudit que le Fils est encore le Fils. Ce n'est qu'en abandonnant, livrant, que le Père est encore là. L'amour qui se communique et qui se rend, se transforme en douleur infinie et en abandon à la mort (T & RD, 107 ; c'est nous qui soulignons)[23].

Cet abandon du Fils par le Père, cette « dissension en Dieu » qui ont lieu à la croix sont suivis par le mouvement inverse lors de la résurrection : « La résurrection du Fils abandonné de Dieu unit Dieu à Dieu dans la communion la plus intime. » (DC, 178). Dans *Jésus, le Messie de Dieu*, Moltmann enrichit (mais aussi atténue quelque peu) cette interprétation de la croix par le rôle accordé à l'Esprit Saint : il « est celui qui unit dans la séparation, qui relie ensemble l'union originelle vécue et la

---

[23] C'est pourquoi pour Moltmann la croix se situe également au centre de la Trinité : « Chrétiennement, au centre de la Trinité se trouve toujours la croix, car la croix révèle le cœur du Dieu Trinité qui bat pour la totalité de sa création. » (JMD, 247).

séparation soufferte sur la croix » (JMD, 248). Moltmann se base sur l'expression « *dia pneumatos aiôniòû* » (« par l'esprit éternel ») d'He 9,14 (passage qui parle de la mort de Jésus)[24].

Implications sotériologiques

La compréhension moltmannienne de l'événement pascal oriente bien évidemment sa réflexion sotériologique : le salut opéré par la croix et la résurrection est compris comme un processus historique *intratrinitaire.* Evénement conflictuel *en* Dieu lui-même (le Dieu trinitaire intègre en lui la contradiction de la croix), la croix crée un retournement salutaire :

> Quand le Père abandonne le Fils à la passion et à la mort sans Dieu, Dieu agit sur lui-même. Il agit sur lui-même sous ce mode de la souffrance et de la mort pour ouvrir en lui-même aux pécheurs sa vie et sa liberté [...] Dieu se surmonte lui-même, Dieu se détermine lui-même, Dieu prend sur lui-même le jugement prononcé sur le péché des hommes. Il met à son propre compte ce qui doit de droit atteindre l'homme. La croix de Jésus comprise comme croix du Fils de Dieu révèle donc en Dieu un retournement [*eine Umkehr in Gott*], une opposition intérieure à Dieu [*eine innergöttliche Statis*] : « Dieu est autre ».... « Dieu *est* amour » (DC, 220).

Cela signifie pour Moltmann, qui fait là encore une lecture d'inspiration hégélienne de la croix, que Dieu absorbe en lui tous les maux, tout le mal de l'histoire humaine :

> « L'histoire de Dieu » (Hegel)... contient en elle-même l'abîme total de l'abandon de Dieu, de la mort absolue et du Non-Dieu. [...] L'« histoire » concrète « de Dieu » à la mort en croix de Jésus au Golgotha a donc en elle tous les abîmes et toutes les profondeurs de l'histoire humaine et peut donc être comprise comme l'histoire de l'histoire. Toute histoire humaine... est passée [*ist... aufgehoben*][25] dans cette « histoire de Dieu », c'est-à-dire dans la Trinité, et est intégrée dans l'avenir de « l'histoire de Dieu » (DC, 284).

Ainsi, au Golgotha, qui constitue « le point central de cette histoire en Dieu » (DC, 308), toute souffrance humaine devient souffrance divine, toute mort humaine, mort divine. De la sorte, tout homme souffrant a « part au processus historique du Dieu-Trinité » (DC, 295). Comme le voit bien Gibellini, « la théologie de la croix, dans la version de Moltmann, s'efforce de penser la croix de telle manière que l'histoire de la souffrance

---

[24] Il faut noter l'importance de plus en plus grande, au fil de son œuvre, que Moltmann accorde à la troisième personne de la Trinité. Peu développée dans *Théologie de l'espérance* et dans *Le Dieu crucifié*, sa réflexion pneumatologique prend de l'ampleur dans *L'Eglise dans la force de l'Esprit* (une contribution à l'ecclésiologie messianique, trad. par R. Givord, coll. « Cogitatio fidei » n° 102, Paris, Cerf, 1980, 469 p. [éd. originale 1975]), se consolide dans *Trinité et Royaume de Dieu* et est encore approfondie dans *L'Esprit qui donne la vie* (une pneumatologie intégrale, trad. par J. Hoffmann, coll. « Cogitatio fidei » n° 212, Paris, Cerf, 1991, 450 p. [éd. originale 1991]).

[25] Moltmann reprend ici un concept clef de la pensée hégélienne : le dépassement par suppression (« *Aufhebung* »).

humaine puisse être pensée en Dieu »[26]. Et Adrio Koenig remarque à juste titre que « Moltmann va jusqu'à inverser le tableau traditionnel : c'est nous qui entrons dans l'histoire de Dieu, et non pas lui dans la nôtre »[27]. Moltmann reconnaît le caractère « panenthéiste » de cette théologie trinitaire de la croix qui discerne Dieu dans le négatif et le négatif en Dieu. Il la justifie ainsi :

> Penser « Dieu dans l'histoire » conduit toujours au théisme et à l'athéisme. Penser l'« histoire en Dieu » conduit au-delà : dans la nouvelle création et la théopoïèsis (divinisation). Mais « penser l'histoire en Dieu », c'est d'abord comprendre l'être humain comme participant à la passion et à la mort du Christ (DC, 284-85).

Mais, cela signifie aussi que l'être humain participe également à la résurrection du Christ et à la joie éternelle de Dieu. Cette intégration de l'homme dans l'histoire *en* Dieu constitue le processus du salut. Le thème classique de l'expiation[28] est lui aussi réinterprété à la lumière de cette compréhension intratrinitaire de la croix. L'expiation, affirme Moltmann, « est réalisée par Dieu au moyen de la transformation de la faute humaine en souffrance divine, dans le fait de 'porter' le péché des hommes. Le Dieu qui endure lui-même l'abandon de Dieu des pécheurs est le *Dieu qui expie.* » (EDV[29], 188).

4. L'histoire trinitaire de Dieu avec le monde

Cette solidarité totale de Dieu avec le monde ne se limite pas, bien entendu, au moment de la croix. C'est non seulement l'événement de la croix et de la résurrection, et au-delà l'histoire de Jésus, mais encore *toute* l'histoire du monde qui est comprise comme le lieu de l'engagement solidaire et souffrant du Dieu trinitaire[30]. La chose apparaît de plus en

---

26 *Panorama de la théologie au XXe siècle*, trad. de l'italien par Jacques Mignon, coll. « Théologies », Paris, Cerf, 1994, p. 338.

27 « Le Dieu crucifié. Peut-on parler du Dieu crucifié ? (Moltmann et Jüngel) », *Hokhma* 17, 1981, p. 77.

28 Il est abordé succinctement dans *Le Dieu crucifié* (dans une section consacrée à « la signification de la croix du Ressuscité », p. 207-14), puis de manière plus approfondie dans *L'Esprit qui donne la vie*, dans le cadre de son exposé sur la justification (chapitre VI, p. 175-93). On trouve une réflexion très semblable à cette dernière dans *In der Geschichte des dreieinigen Gottes. Beiträge zur trinitarischen Theologie*, München, Chr. Kaiser, 1991, chapitre V, p. 74-89.

29 EDV = *L'Esprit qui donne la vie.*

30 Il ne nous est pas possible de présenter ici de manière détaillée la compréhension moltmannienne du rapport de Dieu au monde créé et à l'histoire humaine. Nous renvoyons tout particulièrement à *L'Eglise dans la force de l'Esprit*, ch. II, § IV (« l'Eglise dans l'histoire trinitaire de Dieu »), et à sa contribution au colloque *Hegel et la théologie contemporaine* intitulée « L'absolu et l'historique dans la doctrine de la Trinité » (in *Hegel et la théologie contem-*

plus clairement chez Moltmann dont la pensée se déploie, au fil de ses ouvrages, dans une perspective toujours plus large[31]. « L'histoire trinitaire de Dieu » est une expression utilisée à plusieurs reprises par le théologien de Tübingen ; elle exprime le plein engagement du Dieu trinitaire dans l'histoire des hommes et le caractère vivant de cette histoire de Dieu entretenant avec le monde une relation plus marquée par la réciprocité que par l'altérité radicale[32]. « Nous partons de l'idée, écrit Moltmann, que dans les relations de Dieu au monde, parce qu'elles doivent être comprises comme vivantes, il y a *réciprocité* » (T & RD, 128). Molnar écrit avec raison que « la théologie de Moltmann dans son entier est dominée par le principe de conditionnement mutuel »[33].

En effet, dans sa tentative de repenser Dieu de manière *spécifiquement chrétienne*, donc en accordant toute son importance à l'événement Jésus-Christ, ainsi qu'à la dimension trinitaire de Dieu (cf. § 2), Moltmann prône une compréhension plus « équilibrée » (à ses yeux) du rapport de Dieu au monde : une compréhension qui tienne vraiment compte à la fois de « l'absolu » (la transcendance de Dieu) et de « l'historique » (son immanence). Car le discours théologique traditionnel a été trop unilatéral, parlant de la distinction, de la transcendance de Dieu

---

poraine, L'absolu dans l'histoire ?, J.-L. Leuba et C.-J. Pinto de Oliveira (éd.), coll. « Bibliothèque théologique », Neuchâtel/Paris, Delachaux & Niestlé, 1977, p. 190-204). Cette vision générale du rapport de Dieu au monde et de l'histoire trinitaire de Dieu avec les hommes n'est pas modifiée dans la suite de son œuvre, mais Moltmann la précise, la complète et l'approfondit, tout particulièrement par sa réflexion trinitaire (T & RD) et par son étude sur la création (DCr = *Dieu dans la création*, Traité écologique de la création, trad. par Morand Kleiber, coll. « Cogitatio fidei » n° 146, Paris, Cerf, 1988, 419 p. [éd. originale 1985]).

31 Dans *Théologie de l'espérance* et *Le Dieu crucifié*, la réflexion moltmannienne est très centrée sur la croix et la résurrection ; par la suite, à partir de *L'Eglise dans la force de l'Esprit* (= EFE), son horizon s'élargit : la christologie est pensée dans le cadre plus vaste de « l'histoire du Fils » (faisant place aux différentes étapes du « chemin de Jésus-Christ »), et celle-ci est incluse dans la vaste perspective de « l'histoire trinitaire de Dieu avec le monde ».

32 Widmer note que là où la théologie classique parlait d'une *doctrine de l'essence trinitaire de Dieu*, Moltmann (et Pannenberg) parle d'une *histoire trinitaire de Dieu* (« L'essence trinitaire et l'histoire trinitaire de Dieu », *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse* 56, 1976, p. 496). Et il précise que les modernes n'entendent pas « historique », « histoire » dans le même sens que les anciens. « Pour les anciens, l'expression 'histoire trinitaire de Dieu' signifierait 'histoire de la médiation du Fils et de l'Esprit' ou 'histoire de la nouvelle économie'. Elle se rattacherait aux *opera ad extra* en vertu de la distinction entre l'Incréé et le créé. » Les modernes, par contre, « ont tendance à effacer la radicalité de cette distinction et à souligner l'imbrication, qui est plus qu'une corrélation, de la Trinité immanente dans la Trinité économique. » (*ibid.*, p. 506).

33 « The Function of the Immanent Trinity of Karl Barth : Implications for Today », *Scottish Journal of Theology* 42, 1989/3, p. 385.

par rapport au monde, sans parler suffisamment de sa présence dans le monde, de son immanence. Il convient donc, selon lui, de redresser les perspectives en enseignant l'immanence de Dieu dans le monde, sans pour autant abandonner l'affirmation de sa transcendance : si Dieu en tant que créateur ne se confond pas avec sa création, et par là se situe dans la transcendance, il est aussi le Dieu « présent par son *Esprit cosmique dans* chacune de ses créatures et dans leur communauté créée... [il est] l'Esprit de l'univers » (DCr. 28), et par là se situe dans l'immanence. Une telle perspective modifie la compréhension de la relation de Dieu à sa création : elle doit être conçue, soutient Moltmann, comme un réseau complexe de relations unilatérales (exprimées par les verbes « créer », « conserver », « maintenir », « accomplir »), mais aussi multilatérales et *réciproques* (exprimées par les verbes « inhabiter », « compatir », « participer », « accompagner », « souffrir », « se réjouir » et « glorifier »).

En raison de ce caractère réciproque de la relation Dieu-monde, l'histoire trinitaire de Dieu – qui doit être appréhendée à partir des missions respectives du Fils et de l'Esprit – est marquée, affectée par la souffrance du monde. Dieu, qui, depuis la création, s'est ouvert au monde et à l'expérience de l'histoire (du fait, non pas d'un manque d'être, mais au contraire de la plénitude divine d'être, et de son amour), endure cette histoire qui entraîne une division au sein du Dieu trinitaire, laquelle ne prendra fin qu'avec le salut du monde. Moltmann a recours au concept juif de *Shekinah* pour exprimer et soutenir cette pensée[34]. La réunion de tous les hommes et de toute la création avec Dieu va de pair avec ce qu'il appelle la « réunion de Dieu »[35]. Ce qui signifie que « l'unité de Dieu,

---

[34] Le terme de *Shekinah* (« inhabitation » – du verbe hébreu *shakan*, « habiter », « demeurer ») exprime la solidarité de Dieu qui prend part aux souffrances de son peuple, expérimente avec lui l'humiliation de l'exil. Le discours rabbinique de l'abaissement de Dieu a entraîné le développement de l'idée d'une double personnalité en Dieu, d'une distinction en Dieu entre Dieu lui-même et sa *Shekinah*. La mystique juive, développant l'ancienne théologie rabbinique, a hypostasié et personnifié la *Shekinah* : elle n'est pas seulement un attribut divin, mais Dieu en personne, ce qui a conduit à admettre une profonde distinction de soi en Dieu, une sorte de fissure mystérieuse, non pas dans la substance de la divinité, mais dans sa vie et son action. Pour les cabalistes, tant que la rédemption du monde n'est pas achevée, la *Shekinah* est « en exil » dans ce monde de souffrances et Dieu connaît une séparation en lui-même. Par la prière confessante du *Sch'ma Israël* récité par le croyant juif (et par la bonne action), la *Shekinah* persécutée s'unit à Dieu et Dieu à sa *Shekinah* aliénée, constituant un signe d'espérance et une anticipation de la gloire future dans laquelle le Dieu unique sera dans le monde restauré « tout en tous ». (cf. notamment Gershom Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Haupströmungen*, Frankfurt, 1967 et *Von der mystischen Gestalt der Gottheit*, Frankfurt, 1973 et Fr. Rosenzweig, *L'étoile de la rédemption*, Paris, Seuil, 1982).

[35] Robert Givord, dans EFE, traduit le mot *Vereinigung* par « réunion », tandis que Françoise et Jean-Pierre Thévenaz, dans « L'absolu et l'historique dans la doctrine de la Trinité », *art. cit.*, traduisent par « unification ».

en perspective eschatologique, est donc liée au salut de la création »[36]. C'est le Saint-Esprit qui est, pour Moltmann, l'agent de cette réunion : en glorifiant le Christ dans le monde et le monde dans le Christ à la gloire du Père, il « réunit la création au Fils et au Père, de même qu'il réunit le Fils lui-même au Père »[37]. L'histoire est donc marquée en son commencement par l'ouverture du Dieu trinitaire au monde et à l'homme et en son achèvement par « le rassemblement et la réunion des hommes et de toute la création avec Dieu et en Dieu. [...] A la fin, Dieu a acquis pour sa demeure sa création dans son achèvement rénovateur. Il parvient à sa gloire dans la joie de la créature rachetée. » (EFE, 86).

Corrélativement à cela, Moltmann a remis en cause la compréhension traditionnelle du rapport entre la Trinité « immanente » ou « ontologique » (le Dieu trinitaire tel qu'il est en lui-même) et la Trinité « économique » (le Dieu trinitaire tel qu'il s'est révélé dans l'histoire du salut)[38]. Sur la base de sa lecture méta-historique de la croix (la croix affecte le Dieu trinitaire, provoque pour ainsi dire un « choc en retour... sur la Trinité éternelle » (T & RD, 202, n. 61) et de sa compréhension du rapport Dieu-monde marqué par la réciprocité, Moltmann soutient la thèse de l'identité différenciée des deux Trinité : « la Trinité économique révèle non seulement la Trinité immanente, mais réagit sur celle-ci » ; il existe entre l'essence et la révélation, entre « l'intérieur » et « l'extérieur » du Dieu trinitaire une action réciproque (T & RD, 203-204)[39].

Ainsi, pour décrire le type de relation que Dieu entretient avec le monde Moltmann a recours – comme nous l'avons montré – au concept christologique classique d'incarnation, au concept pneumatologique d'inhabitation et au concept juif de *Shekinah*. Il a également recours au concept trinitaire orthodoxe de périchorèse[40] qu'il estime tout particu-

---

36 « L'absolu et l'historique dans la doctrine de la Trinité », p. 200.

37 On retrouve ici le rôle unificateur du Saint-Esprit déjà mentionné par Moltmann dans *Le Dieu crucifié* et, encore davantage, dans *Jésus, le Messie de Dieu*, dans le cadre de l'interprétation de la croix et de la résurrection.

38 Cf. tout particulièrement T & RD, 193-205.

39 Cette importante question trinitaire mériterait de faire, à elle seule, l'objet d'une étude approfondie. Cf. Paul D. Molnar, « The Function of the Immanent Trinity in the Theology of Karl Barth : Implications for Today », *Scottish Journal of Theology* 42, 1989/3, p. 367-399 ; Id. « The Function of Trinity in Moltmann's Ecological Doctrine of Creation », *Theological Studies* 51, 1990, p. 673-697 ; Roger Olson, « Trinity and Eschatology : the Historical Being of God in Jürgen Moltmann and Wolfhart Pannenberg », *Scottish Journal of Theology* 36, 1983/2, p. 213-227. Paul Wells, « Dieu et le changement. Jürgen Moltmann à la lumière du théisme réformé », *Hokhma* 43, 1990, p. 49-66.

40 La notion de *perichoresis* (*circumincessio* en latin), héritée pour ce qui concerne son usage trinitaire de la doctrine mystique de Jean Damascène, vise à rendre compte des rapports entre les trois personnes trinitaires : la circulation de la vie divine éternelle, le processus éternel de vie grâce à l'échange des énergies,

lièrement pertinent pour exprimer la relation dialectique de transcendance-immanence qui existe entre le Dieu trinitaire et le monde : « Le Dieu transcendant le monde et le Dieu immanent au monde sont un seul et même Dieu. Dans la création du monde par Dieu, il faut par conséquent reconnaître une autodistinction et une auto-identification de Dieu : Dieu est à la fois en lui et hors de lui » (DCr, 29). Ce recours au concept de périchorèse, qui est classique et pertinent dans le cadre d'une réflexion trinitaire, est beaucoup moins classique et quelque peu surprenant dans le cadre d'une réflexion sur la relation de Dieu au monde[41]. Cette compréhension périchorétique du rapport du Dieu trinitaire au monde, qui relie la transcendance de Dieu à son immanence dans le monde, pousse Moltmann à adopter une conception panenthéiste de Dieu : Dieu est en tout et tout est en Dieu[42].

Ainsi, si l'histoire du Fils (avec en son centre la croix et la résurrection) demeure le lieu par excellence de l'histoire trinitaire, cependant parce que Dieu qui est amour est un Dieu solidaire, il s'engage dans *toute* l'histoire souffrante de sa création. Par l'incarnation du Fils et l'inhabitation de l'Esprit (qui est non seulement l'Esprit de la rédemption, mais aussi l'Esprit cosmique de la création – Moltmann insiste sur ce point, tout particulièrement dans DCr), le Dieu trinitaire « fait l'*expérience* de cette histoire du monde dans sa largeur et sa profondeur » (EFE, 88), il fait

---

l'inhabitation mutuelle et la totale unité des personnes divines sans dissoudre leur individualité spécifique. Cf. Hubert Goudineau et Jean-Louis Souletie, *Jürgen Moltmann*, p. 79-83.

41 Ce concept périchorétique constitue pour le théologien allemand *le* concept clef, le « modèle herméneutique » – Wells le voit bien (*art. cit.*, p. 64) – qui permet d'appréhender toutes les relations, comme le montrent bien les propos suivants : « Nous partons ici de l'hypothèse que toutes les relations analogiques à Dieu reflètent l'inhabitation réciproque originelle et l'interpénétration de la périchorèse trinitaire : Dieu *dans* le monde et le monde *en* Dieu ; ciel et terre *dans* le royaume de Dieu pénétrés de sa gloire ; corps et âme unis en une totalité humaine *dans* l'Esprit qui donne la vie ; femme et homme libérés pour une existence humaine vraie et totale *dans* le royaume d'un amour inconditionné. Il n'y a pas de vie isolée [...] C'est pourquoi le concept de la vie trinitaire de l'interpénétration, de la *périchorèse*, sera déterminant dans ce *traité écologique de la création*. » (DCr, 31-32).

42 Elle constitue, selon lui, une position équilibrée entre d'une part, l'accentuation unilatérale de la transcendance divine qui conduit au *déisme*, comme chez Newton, et d'autre part, l'accentuation unilatérale de l'immanence divine qui conduit au *panthéisme*, comme chez Spinoza. Moltmann tient à souligner les différences entre panthéisme et panenthéisme et la supériorité de celui-ci : « Là où le panthéisme pur rend tout indifférent, le panenthéisme est capable de faire des différences. Là où le simple panthéisme ne voit qu'une présence divine éternelle, le panenthéisme est capable de reconnaître la transcendance du futur, l'évolution et l'intentionnalité » (DCr, 140). Pour le panenthéisme, contrairement au panthéisme, tout n'est pas Dieu, mais Dieu est en tout et tout est en Dieu.

« au sein même de la Trinité une *expérience* de quelque chose de 'nouveau'. [...] Dieu fait une expérience qui appartient essentiellement à la rédemption du monde. C'est l'expérience de la souffrance » (EFE, 89). Et cette souffrance de Dieu englobe toutes les souffrances des hommes et de la création. L'histoire du monde est à comprendre « comme l'histoire de la *souffrance de Dieu* » (T & RD, 17). La position est radicale.

5. Le Dieu souffrant et le Mal

La théologie de la passion divine, développée par Moltmann, constitue donc une tentative de pouvoir penser ensemble Dieu et le Mal... même après les multiples tragédies qui ont marqué le XXe siècle ; c'est une tentative de pouvoir continuer de penser Dieu (et de croire en lui) après Auschwitz, d'une manière éthiquement et existentiellement acceptable, et ainsi de pouvoir continuer à vivre.

A ses yeux, nier que Dieu puisse souffrir, ce serait l'exclure de la croix et alors transformer la passion du Christ en « une simple tragédie humaine », la réduire à « la souffrance de l'homme bon de Nazareth », ce qui conduirait nécessairement à percevoir Dieu « comme une puissance céleste froide, silencieuse et cruelle », et qui marquerait alors « la fin de la foi chrétienne » (T & RD, 37). De même, nier que Dieu ait souffert à Auschwitz, ce serait nier la possibilité de toute théologie, car un tel Dieu ne serait qu'une « froide puissance céleste... qui marche... sur des cadavres » (DC, 261). Moltmann estime en effet impossible de prôner, aujourd'hui, l'impassibilité de Dieu : « Dans le cadre de la question qui confronte Dieu et la souffrance, un Dieu qui trône au ciel dans un bonheur indifférent aux autres est, pour la théologie elle-même, inadmissible » (DC, 260).

Seul le Dieu souffrant ouvre un horizon d'espérance et semble compatible avec le Dieu d'amour du christianisme : « Dieu à Auschwitz et Auschwitz dans le Dieu crucifié, c'est le fondement d'une espérance réelle... et le fondement d'un amour plus fort que la mort » (DC, 324). Face à la question dramatique du mal, Dieu souffre ou Dieu n'est pas. Ainsi, cette théologie de la passion divine peut-elle constituer une aide concrète pour vivre avec cette « *plaie ouverte dans la vie* en ce monde » (T & RD, 71). Moltmann cite à plusieurs reprises et fait sien le mot de Bonhoeffer : « Seul le Dieu souffrant peut aider ».

La théologie de la croix face à l'athéisme de protestation

Penser le problème du mal, c'est affronter d'autres pensées philosophiques. Moltmann accorde une attention toute particulière à l'athéisme de « révolte métaphysique » qui, à cause du mal, renonce à croire en Dieu. Il s'agit à ses yeux du seul athéisme sérieux. Car c'est un athéisme de protestation qui confronte la souffrance et Dieu, et qui devient « une protestation athée contre l'injustice 'à cause de Dieu'. » (DC, 260). Molt-

mann « dialogue » tout particulièrement avec Ivan Karamazov, le personnage de Dostoïevski[43], le philosophe français Albert Camus (et notamment son livre *L'homme révolté*), le penseur juif Elie Wiesel et les penseurs de l'école de Francfort (Th.W. Adorno, M. Horkheimer, W. Benjamin)[44].

Mais pour Moltmann, cet athéisme, pas plus que le théisme classique, n'arrive à surmonter cette grande question : « Contre le roc de la souffrance, écrit-il, s'échoue le théisme du Dieu tout-puissant et très bon. Contre le roc de la souffrance s'échoue aussi l'athéisme de l'homme sans Dieu livré à lui-même » (T & RD, 70). La souffrance d'un seul enfant innocent réfute l'existence d'un Dieu tout-puissant et bon. Mais supprimer Dieu, comme le fait l'athéisme, ne résout pas le problème, car la souffrance demeure. Et elle demeure parce que les hommes ont en eux le désir de vie, l'amour de la justice (qui se révolte contre la souffrance des innocents), mais aussi la « nostalgie envers le tout Autre ». Par cette attitude envers la souffrance, l'être humain manifeste en fait qu'il n'est pas athée. Entre athéisme et théisme classique, Moltmann veut frayer une autre voie, celle préconisée par sa théologie de la passion divine :

> Seule une théologie de la croix conduit au-delà de l'athéisme de protestation, car elle comprend Dieu dans la souffrance du Christ comme le Dieu souffrant et s'écrie avec le Dieu abandonné par Dieu : « Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » Car, pour elle, Dieu et la souffrance ne sont plus des contradictions comme dans le théisme et l'athéisme, mais l'être de Dieu est dans la souffrance et la souffrance est dans l'être de Dieu même [*Gottes Sein ist im Leiden, und das Leiden ist in Gottes Sein selbst*], parce que Dieu est amour. Elle reprend en elle-même la « révolte métaphysique », parce que dans la Croix du Christ elle reconnaît une révolte dans la métaphysique, ou mieux une révolte en Dieu même : Dieu même aime et souffre par amour la mort du Christ. Il n'est pas cette « froide puissance céleste » et « ne marche pas sur des cadavres », mais il est reconnu comme le Dieu humain dans le Fils de l'Homme crucifié (DC, 260-61)[45].

---

43 Celui-ci adresse à son frère ce propos (un des plus fameux du livre) : « Non que je ne veuille qu'il y ait un Dieu, Aliocha, mais très respectueusement je lui rends mon billet d'entrée dans un tel monde. J'admets Dieu, comprends-le, mais je ne reconnais pas le monde qu'il a créé, le monde de Dieu je ne peux me résoudre à l'admettre. » (*Les frères Karamazov*, cité dans DC, 252). Pour Ivan, tenter de vouloir justifier la présence du mal (et ainsi justifier Dieu) en ayant recours à l'argument d'une prétendue harmonie cosmique (qui dépasserait la compréhension humaine) ne constituerait qu'un pitoyable cache-misère des souffrances éprouvées par les hommes.

44 Cf. l'analyse pénétrante de Richard Bauckam : « Theodicy from Ivan Karamazov to Moltmann », *Modern Theology* 4, 1987, p. 83-97 (repris dans *The Theology of Jürgen Moltmann*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1995, ch. IV intitulé « Theodicy ») ; voir aussi. Hubert Goudineau et Jean-Louis Souletie, *Jürgen Moltmann*, p. 125-46.

45 Ailleurs, Moltmann écrit : « Dieu n'est plus l'accusé de la question humaine de la théodicée ; au contraire, la réponse se trouve dans la question elle-même. La croix du Christ, c'est la « théodicée chrétienne » : une auto-justification

Dans cette perspective, la question de Dieu et la question de la souffrance sont pensées ensemble et ne s'avèrent plus incompatibles. Une théologie après Auschwitz est donc possible, *parce que Dieu était présent à Auschwitz* : « Comme la croix du Christ, Auschwitz aussi est assumé en Dieu lui-même, c'est-à-dire pris dans la douleur du Père, dans le sacrifice du Fils, et dans la force de l'Esprit » (DC, 324). Dans cette perspective, Moltmann rapporte cette histoire tragique racontée par Elie Wiesel, survivant d'Auschwitz, dans son livre *Nuit* :

Les SS pendirent deux Juifs et un adolescent devant les hommes du camp rassemblés. Les hommes moururent rapidement, l'agonie de l'adolescent dura une demi-heure. « Où est Dieu ? Où est-il ? » demanda quelqu'un derrière moi. Comme l'adolescent se débattait encore au bout de la corde, j'entendis l'homme appeler à nouveau : « Où est Dieu maintenant ? » Et j'entendis une voix répondre en moi : « Où est-il ? Il est ici… Il est pendu au gibet… »[46].

Moltmann qualifie ce récit d'« expression bouleversante de la théologie de la croix, qui se situe dans la ligne de la théologie rabbinique de l'abaissement de Dieu », et affirme que « toute autre réponse serait un blasphème » (DC, 319)[47]. Cette solidarité divine ouvre un chemin d'espérance : la souffrance et la mort n'ont donc pas le dernier mot, car « Dieu à Auschwitz et Auschwitz dans le Dieu crucifié, c'est le fondement d'une espérance réelle, embrassant aussi bien le monde que le surmontant, et le fondement d'un amour plus fort que la mort et capable de regarder la mort en face » (DC, 324).

---

de Dieu dans laquelle jugement et condamnation visent Dieu lui-même de telle sorte que l'homme puisse vivre. » (*Perspektiven der Theologie*, München, 1968, p. 48).

[46] *Night*, 1969, p. 75-76, cité dans DC, 319.

[47] Cependant, Bauckam (*op. cit.*) souligne que Moltmann effectue (volontairement) une réinterprétation de ce récit de Wiesel, dont la lecture est toute différente : chez le penseur juif, cette histoire marque l'étape cruciale dans la perte de la foi. Dieu est pendu au gibet, parce que la possibilité de croire en lui est en train de mourir à chaque moment de l'agonie de cet enfant que le Dieu d'Israël ne délivre pas. Un autre penseur juif, Hans Jonas, aboutira à une autre conclusion : pour continuer à confesser la toute-bonté et l'intelligibilité de Dieu, il convient de renoncer à sa toute-puissance : « Dieu… s'est tu. Et moi, je dis maintenant : s'il n'est pas intervenu, ce n'est point qu'il ne le voulait pas, mais parce qu'il ne le pouvait pas. Je propose, pour des raisons inspirées par l'expérience contemporaine de façon déterminante, l'idée d'un Dieu qui pour un temps – le temps que dure le processus continué du monde – s'est dépouillé de tout pouvoir d'immixtion dans le cours physique des choses de ce monde ». Dieu n'agit sur ce monde que par « l'appel aux âmes », c'est-à-dire la conquête des cœurs l'interpellation des hommes, notamment par ses prophètes et par sa Torah (*Le Concept de Dieu après Auschwitz. Une voix juive*, trad. de l'allemand par Ph. Ivernel, Paris, Payot & Rivages, 1994, p. 34-35).

Est-ce à dire que le problème de la théodicée trouve ici sa solution ? Non, si l'on entend par là une solution *théorique*. Moltmann reconnaît que sa théologie trinitaire de la croix n'explique pas le *pourquoi* du mal. La situation paradoxale et douloureuse en ce monde est justement que l'homme *ne peut pas* apporter une réponse à la question de la théodicée et qu'en même temps il ne peut pas l'évacuer de sa vie. Elle constitue « la *plaie ouverte dans la vie* en ce monde » (T & RD, 71). C'est pourquoi Moltmann parle de « la dialectique de la *question* ouverte de la théodicée » (T & RD, 70). Le théologien allemand se montre particulièrement attentif au fait qu'aucune théologie, ni aucun athéisme « ne peut désormais se situer au-dessous du niveau de Job » (T & RD, 70), c'est-à-dire faire fi de l'honneur de l'homme qui, à l'image de Job, dans sa douleur clame sa souffrance et ne peut accepter une réponse simpliste et accusatrice.

Selon Moltmann, les multiples tentatives humaines d'explication échouent toutes. Même la doctrine rabbinique-paulinienne, qui rattache la souffrance et la mort à la peine prescrite par Dieu pour le péché des hommes, s'avère insuffisante, car elle ne se prête pas à une explication universelle de la souffrance dans le monde[48]. En effet, l'expérience de la souffrance dépasse largement l'expérience de la faute et de la grâce, tout comme elle dépasse de beaucoup la question de la culpabilité et de l'innocence, la laissant derrière elle comme une question superficielle. Le meilleur exemple est constitué par la souffrance de Job.

Il n'appartient donc pas à la foi et à la théologie d'apporter une réponse théorique à cette douloureuse question, mais il leur appartient – autant qu'elles le peuvent – de rendre possible la survie avec cette plaie ouverte, de susciter une réelle espérance et d'attester la possibilité de croire en Dieu malgré le mal : « Vivre en ce monde signifie exister avec cette question ouverte et rechercher l'avenir dans lequel le désir envers Dieu sera satisfait, la souffrance surmontée, et ce qui a été perdu retrouvé » (T & RD, 71). Car pour Moltmann, la question de la théodicée apparaît à la fois comme « la *question eschatologique* dans toute sa dimension » (T & RD, 71), et comme une question non pas spéculative et théorique, mais *pratique*, qui ne peut pas trouver une réponse grâce à une nouvelle théorie du monde, mais seulement dans l'expérience du monde nouveau où « Dieu séchera toutes les larmes de leurs yeux » (Ap 21,4). En tant que « *question eschatologique* dans toute sa dimension », elle recevra une réponse eschatologique :

> Ce qui fait la grandeur de la question angoissante du « pourquoi ? » posée dans la vie et dans la mort, c'est qu'elle ne comporte pas de réponse satisfaisante. Il n'y est répondu que par une création nouvelle dans laquelle « il

---

[48] On peut douter que telle était l'intention de l'apôtre.

n'y aura plus de pleur, de cri et de peine, car l'ancien monde s'en est allé » (Ap 21,4)[49].

La possibilité de vivre avec espérance

Ainsi, cette théologie trinitaire de la croix, si elle n'explique pas le pourquoi du mal, permet à la foi qui prend naissance dans l'aventure de Dieu sur la croix d'aborder différemment le problème que ne le fait l'athéisme de protestation qui se raidit en gestes de protestation en proclamant qu'il ne devrait pas en être ainsi. La foi au Dieu crucifié « prend l'amour troublé et désespéré et le ramène à son origine. 'Qui demeure dans l'amour demeure en Dieu, et Dieu en lui' (1 Jn 4,17) » (DC, 293). Celui qui reconnaît Dieu à la croix peut vivre différemment sa souffrance, car alors même qu'il souffre sans raison et se sent abandonné de Dieu, il peut dans son cri vers Dieu réaliser qu'il adhère au cri du Christ mourant et qu'en fait Dieu est à ses côtés. « Il est le Dieu humain qui crie avec lui et qui prend fait et cause pour lui avec sa croix » (DC, 292). Il est le plus grand compagnon de la souffrance, car « Dieu est en nous, Dieu souffre en nous, chaque fois que souffre l'amour » (DC, 295). Bien plus, pour Moltmann, cela signifie que l'homme est introduit dans l'histoire de Dieu, a « part au processus historique du Dieu-Trinité », et qu'alors nous pouvons comprendre « notre propre histoire, l'histoire de la souffrance et l'histoire de l'espérance dans l'histoire de Dieu. Au-delà de la soumission théiste et de la protestation athée, c'est l'histoire de la vie, parce que c'est l'histoire de l'amour. » (DC, 295-96).

Dieu, le monde et les hommes sont engagés dans un « procès de théodicée » (JMD, 259) qui ne prendra fin qu'au dernier jour, lors du « sabbat de sa création nouvelle » (JMD, 258). Selon Moltmann, la finalité ultime de l'histoire du Christ est justement la « justification de Dieu » (JMD, 258), c'est-à-dire la glorification du Dieu trinitaire par toutes les créatures qui alors trouveront leur béatitude auprès de lui et confesseront : « Oui, Seigneur tes jugements sont pleins de vérité et de justice » (Ap 16,7). La résurrection du Christ mis à mort a inauguré ce procès de théodicée universel qui ne prendra fin que par la résurrection de tous les morts, l'anéantissement du pouvoir de la mort et l'instauration de la création nouvelle de toutes choses. Alors ce procès de théodicée se transformera « en une doxologie universelle et cosmique » (JMD, 259).

II. La pertinence théologique et religieuse de la théologie moltmannienne

Cette théodicée moltmannienne s'avère-t-elle *pertinente* au regard du problème du mal et de la souffrance du monde ? Notre analyse se

[49] *Le Seigneur de la danse*, Essai sur la joie d'être libre, trad. par A. Liefooghe, coll. « Foi Vivante » n° 177, Paris, Cerf/Mame, 1977² [1972], p. 74.

fera selon une double perspective : d'une part, théologique : est-elle rigoureuse et cohérente dans son argumentation, est-elle fidèle – selon nous – à l'enseignement de l'Ecriture ? ; d'autre part, religieuse : est-elle *existentiellement* pertinente, apte à permettre de vivre et de croire malgré tout ? Dans le cadre (forcément limité) de cet article, notre analyse critique se contentera d'aller à l'essentiel.

1. Les fondements théologiques en question

En tant que théologien soucieux de communiquer de manière compréhensible et réfléchie l'Evangile à ses contemporains, Moltmann a voulu exprimer de manière nouvelle et pertinente la vérité du Dieu de Jésus-Christ et du salut chrétien : en pensant l'événement pascal sous l'horizon de la question de la théodicée, de la souffrance des hommes, en s'interrogeant sur la signification de la croix pour *Dieu lui-même*, et au-delà en repensant la vaste question de la relation de Dieu au monde. Assurément sa réflexion est très stimulante.

Une interprétation audacieuse de la croix

L'interprétation moltmannienne de la croix est-elle crédible ? Et les conséquences théologiques qui en découlent sont-elles soutenables ? Moltmann a indéniablement raison de souligner le caractère tragique de la mort de Jésus et de la comprendre à la lumière de sa relation à Dieu son Père (c'est-à-dire dans le cadre d'une théologie trinitaire). La parole : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » exprime effectivement l'intense sentiment d'abandon éprouvé par Jésus, ainsi que sa profonde souffrance[50]. Cependant, Moltmann va, selon nous, trop loin en suggérant un désespoir total, la perte de *toute* confiance en Dieu de la part de Jésus. Tant l'expression « mon Dieu » que la réaction du centurion romain (Mc 15,39) et la lucidité de Jésus face à ce qui l'attendait (cf. Mc 8,31-33 ; 9,12 ; 9,31 ; 10,32-34 ; 14,32-42 et parallèles) s'opposent à une telle compréhension maximaliste.

Plus problématiques sont les affirmations de Moltmann concernant ce qui se passe *en* Dieu au moment de la croix. Nombreux sont les théologiens qui ont fait part de leur étonnement et de leurs critiques. Ainsi, Karl Rahner se demande avec bon sens : « Que savons-nous donc si exactement du bon Dieu ? »[51]. Walter Kasper, pour sa part, qualifie le com-

---

50 L'ample et convaincante argumentation exégétique que Brown déploie va dans ce sens, *The Death of the Messiah, From Gethsemane to the Grave*, The Anchor Bible Reference Library, Geoffrey Chapman (ed.), 1994, vol. 2, p. 1046-50.

51 Karl Rahner, *Le courage du théologien*, trad. par J.-C. Bagot, Paris, Cerf, 1982, p. 128.

mentaire moltmannien de « surinterprętation spéculative »[52]. Henri Blocher, encore plus sévère, estime que l'interprétation de Moltmann « base de l'édifice qu'il construit, est d'un arbitraire tout à fait surprenant »[53]. Effectivement, on est en droit de se demander si l'on peut vraiment, comme le fait Moltmann, déduire avec autant d'assurance l'affirmation de la « déchirure » *ontologique* (fût-elle passagère) *en Dieu lui-même* de ce cri d'agonie de Jésus. Certes, Moltmann a recours à son principe herméneutique de la connaissance de Dieu à la croix dans son contraire, et fait également appel au silence du Père à Gethsémané, ainsi qu'à certains textes pauliniens qui soulignent la séparation entre le Père et le Fils (2 Co 5,21 ; Ga 3,13). Mais les auteurs bibliques se gardent d'affirmations aussi radicales que celles de Moltmann, conscients sans doute de toucher là au mystère. Ils ne disent rien d'une éventuelle incidence de la passion et la mort du Fils sur *l'être éternel* de Dieu. Gabriel Ph. Widmer écrit avec raison :

> La question est ouverte de savoir si sa conception [celle de Moltmann] « Dieu contre Dieu », dont il souligne le caractère événementiel pour éviter le piège du dualisme ontologique, ne dépasse pas les limites fixées par Paul à une théologie de la croix. Pour Paul le mystère demeure ; seul l'Esprit sonde les profondeurs de Dieu. Le sens ultime de l'abandon par le Père de son représentant échappe à toute investigation comme y échappe le comment de la résurrection et de l'effusion de l'Esprit[54].

D'un point de vue exégétique, Moltmann ne fournit donc pas suffisamment d'arguments pour convaincre qu'à partir du témoignage néotestamentaire on peut affirmer une telle rupture au sein des relations trinitaires. De surcroît, d'un point de vue théologique, avec bon nombre de théologiens, nous estimons que l'affirmation d'une dissension *dans l'être même* de Dieu est non seulement hasardeuse et peu convaincante, mais encore insoutenable. Comment notre monde aurait-il pu survivre à un tel « cataclysme » ? Si Celui qui anime la création de son souffle (Ps 104,29-30), « soutient toutes choses par sa parole puissante » (He 1,3) et « en qui nous avons la vie, le mouvement et l'être » (Ac 17,28) venait à défaillir qui pourrait subsister ?

Eberhard Jüngel qui, à bien des égards, développe une interprétation de la croix proche de celle de Moltmann, se démarque du discours moltmannien par des affirmations beaucoup plus mesurées et prudentes[55] : il n'est pas question de dissension (*Statis, Spaltung*) en Dieu, de déchirure

---

[52] *Jésus le Christ*, coll. « Cogitatio fidei » n° 88, Paris, Cerf, 1976, p. 177.

[53] *La doctrine du péché et de la rédemption*, coll. « Didaskalia », Vaux-sur-Seine, Edifac, 2001 (nouvelle édition révisée en un volume), p. 157, n. 1.

[54] « L'essence trinitaire et l'histoire trinitaire de Dieu », p. 500, n. 7.

[55] C'est l'avis de Simon Knaebel : « La formulation de Jüngel paraît, sur ce point capital, plus satisfaisante que celle de Moltmann. » (*Abaissement et mort de Dieu, Le défi hégelien dans la théologie contemporaine*, Université des Sciences Humaines de Strasbourg, Faculté de théologie catholique (thèse d'Etat), Strasbourg, 1989, p. 251).

ontologique au sein de la Trinité, mais de distinction (*Unterscheidung*), de Dieu qui « réconcilie le monde avec lui en se faisant face à lui-même, dans la mort de Jésus, en tant que *Dieu le Père* et *Dieu le Fils* ». Jüngel insiste (et il y a sans doute là une critique adressée à Moltmann) sur la permanence de l'unité divine à la croix : ce face à face de Dieu et de Dieu a lieu sans que Dieu se dissocie de lui-même, « Dieu reste *un seul* Dieu »[56].

La réflexion sotériologique de Moltmann, qui découle de son interprétation de l'événement pascal, est elle aussi originale et stimulante. Nombre de théologiens ont reproché le déplacement de perspective opéré par Moltmann : sa *theologia crucis* ne serait plus dominée par la perspective biblique et traditionnelle du péché et de la réconciliation, mais par la question de la théodicée ; et il serait moins question chez lui de la justification de l'homme *pécheur* que la justification de l'homme *souffrant*[57]. A notre avis, une telle critique, justifiée sur la base des premiers écrits de Moltmann, ne l'est plus sur la base de l'ensemble de son œuvre (la perspective des derniers ouvrages rééquilibrant celle des premiers). De plus, sa volonté délibérée d'intégrer dans sa réflexion sotériologique le problème de la souffrance humaine, à côté de celui – certes incontournable – du péché, constitue assurément un élément positif. Avec raison, Moltmann a pris en compte l'expérience moderne, particulièrement aiguë, du mal et de la souffrance. Au cœur de son combat de théologien chrétien, il y a la volonté farouche de penser Dieu et le salut d'une manière pertinente face à toutes les souffrances des hommes (dont Auschwitz est le symbole douloureux) et face à la mort. La réflexion sotériologique de Moltmann est largement existentielle.

Comme nous l'avons montré, Moltmann a trouvé dans la philosophie de Hegel de précieux « matériaux » lui permettant de développer une telle sotériologie existentielle en pensant *ensemble* Dieu, le néant, la mort, et la souffrance humaine. Dans le sillage du philosophe allemand, Dieu est alors perçu comme un être doté d'une très grande vitalité qui sort de lui-même pour faire face à toutes les oppositions et toutes les contradictions. Il incorpore dans son être même, pour les surmonter et les vaincre, toutes les dimensions négatives de l'histoire humaine. Kasper a bien vu que Moltmann, en parlant non seulement de la mort de Dieu, mais encore de la mort *en* Dieu, est allé au-delà de ce qu'affirment Barth,

---

56 *Dieu, mystère du monde. Fondement de la théologie du Crucifié dans le débat entre théisme et athéisme*, trad. sous la dir. de Horst Homburg, tome II, coll. « Cogitatio fidei » n° 117, Paris, Cerf, 1983³ [1977], p. 231.

57 Cf. Marc Steen, « Moltmann's Critical Reception of K. Barth's Theopaschitism », p. 286 ; Hans-Georg Link, « Gegenwärtige Probleme einer Kreuzestheologie. Ein Bericht », *Evangelische Theologie* 33, 1973/4, p. 338 ; Jean-Louis Souletie, *La croix de Dieu*, Eschatologie et histoire dans la perspective christologique de Jürgen Moltmann, coll. « Cogitatio fidei » n° 201, Paris, Cerf, 1997, p. 117.

Rahner, Balthasar, Jüngel, Küng et beaucoup d'autres[58]. C'est en fait toute sa compréhension du processus du salut qui adopte le schème hégélien, comme le voit avec perspicacité Blocher :

> Il s'agit de faire assumer le négatif, le mal, par Dieu lui-même, pour que le mal soit en Dieu surmonté, et l'espérance ainsi fondée pour tous les hommes ; la structure trinitaire obtenue est tout à fait hégélienne, mais l'intérêt ne se porte pas sur la fécondité logique du négatif, différenciateur et moteur de progrès par l'antithèse, il se porte sur l'amour souffrant capable d'absorber, de façon quasi-physique, le mal[59].

Cette orientation hégélienne de la sotériologie de Moltmann, si elle est à bien des égards fascinante et attrayante, n'en est pour autant pas moins problématique. D'abord et avant tout parce qu'elle semble bien prendre ses distances avec la sotériologie néotestamentaire. En effet, les auteurs du Nouveau Testament n'éprouvent pas le besoin de dire ce qui se passe *en* Dieu, ni d'affirmer que le mal, la souffrance et la mort sont « absorbés » et surmontés en Dieu lui-même pour exposer leur compréhension sotériologique. L'accent porte au contraire sur ce que Jésus-Christ, en tant que Médiateur entre Dieu et les hommes, a objectivement accompli *ici-bas* « pour nous » dans l'événement de la mort et de la résurrection. Si cette œuvre de salut est comprise par plusieurs auteurs néotestamentaires comme une œuvre trinitaire (Mt 28,19 ; Rm 8,2-4 ; Ga 4,4-7 ; Ep 1,3-14 ; 2,18.22 ; 2 Th 2,13-14 ; Tt 3,4-7 ; 1 P 1,2)[60], l'accent ne porte cependant pas sur la dimension *intratrinitaire* sur laquelle Moltmann insiste. C'est l'action du Dieu trinitaire *dans* le monde au travers des missions du Fils et de l'Esprit qui est soulignée. D'où la difficulté de trouver un enracinement biblique à l'affirmation moltmannienne de l'incorporation de la souffrance, du néant et de la mort *en* Dieu lui-même, conçu comme le cœur du processus salutaire.

Le mal en Dieu ?

Denis Müller a relevé ce trait caractéristique de la sotériologie moltmannienne (son affirmation de l'incorporation, de l'assomption des dimensions négatives dans l'être même de Dieu) :

> L'audace ultime de Moltmann pourrait en effet résider dans la manière dont il finit par faire endosser le néant à Dieu. Chez K. Barth, le *non* de Dieu est au service de son *oui* libérateur ; Moltmann va plus loin : dans la mort de Jésus, Dieu ne dit pas seulement non à l'homme pécheur, il *prend*

---

[58] « Revolution im Gottesverstandnis ? Zur Situation des ökumenischen Dialogs nach Jürgen Moltmanns "Der gekreuzigte Gott" », in *Diskussion über Jürgen Moltmanns Buch « Der gekreuzigte Gott »*, sous dir. Michael Welker, München, Kaiser, 1979 [1973], p. 145.

[59] *La doctrine du Christ*, coll. « Didaskalia », Vaux-sur-Seine, Edifac, 2002 (nouvelle édition révisée en un volume), p. 123-24.

[60] Cf. Kasper, *Le Dieu des chrétiens*, trad. de l'allemand par Morand Kleiber, coll. « Cogitatio fidei » n° 128, Paris, Cerf, 1985 [1982], p. 355-56.

sur lui le néant, le changement, la mort. Moltmann se rapproche ainsi de Hegel : il ne s'agit pas en effet d'une simple modification du sens que Dieu peut avoir pour nous, mais d'une transformation réelle en Dieu[61].

Moltmann fait en effet partie des penseurs qui – selon l'expression fort parlante de Ricœur – ont osé « enténébrer le divin ». Il faut en effet souligner que dans la perspective moltmannienne, ce ne sont pas « seulement » le néant et la mort qui, à Golgotha, sont « passés » en Dieu, mais aussi le mal (le mal *subi*, mais encore le mal *commis*, donc le mal « moral »), puisqu'il s'agit de « tous les abîmes et les profondeurs de l'histoire humaine... [de] toute histoire humaine, si profondément déterminée qu'elle soit par la faute et la mort » (DC, 284). Au regard du témoignage biblique, on peut estimer une telle affirmation particulièrement problématique. Comment le « Saint d'Israël » dont les « yeux sont trop purs pour voir le mal » (Ha 1,13) – c'est-à-dire qu'il n'en supporte pas la vue sans que bouillonne son indignation, sans que s'enflamme sa colère (Rm 1,18) – pourrait-il faire de l'incorporation du mal *en* lui-même un moment de sa vie ? « Dieu est lumière, et de ténèbres, il n'y a pas de trace en lui » s'exclame Jean (1 Jn 1,5 ; peut-être en réaction à la spéculation de proto-gnostiques sur la présence de ténèbres en Dieu). La bonté sans mélange de Dieu exempte de tout mal constitue assurément une affirmation fondamentale qui traverse toute l'Ecriture ; pour G.C. Berkouwer, c'est même le grand « a priori biblique »[62]. Comment Moltmann (qu'il ne faudrait certes pas accuser de prétendre que Dieu commette le mal, en soit l'auteur) peut-il concilier son affirmation de l'incorporation du mal moral *en* Dieu avec cette grande vérité biblique ? Il ne le dit pas. Ce constat souligne le caractère problématique de sa compréhension (fortement hégélienne) de la croix. Moltmann prend trop ses distances avec la compréhension protestante traditionnelle pour laquelle, à la croix, il n'y a pas absorption *en Dieu* du mal qui est ensuite surmonté, mais mort du Juste pour les injustes (2 Co 5,21 ; 1 P 3,18), transfert de la dette des hommes pécheurs au Médiateur (Ga 3,13), libération de la condamnation divine par le don de sa vie (Mc 10,45).

Nombre de théologiens ont repéré et dénoncé, avec raison, l'orientation trop spéculative de la pensée de Moltmann. Qu'est-ce qui lui permet d'affirmer que « même Auschwitz est en Dieu lui-même » ? questionne Braaten, qui poursuit en avouant : « personnellement, je n'ai aucun moyen de savoir cela ».[63] Steen également estime que, « étant donné sa conception de la souffrance-en-Dieu, qui porte clairement les marques hégéliennes, Moltmann court le risque de proposer une 'théodicée bien trop spé-

---

61 « Synthèses théologiques. Résumé des débats », in *Hegel et la théologie contemporaine*, *op. cit.*, p. 225.

62 *Sin*, Studies in Dogmatics series, trad. du hollandais par Ph.C. Holtrop, Grand Rapids, Eerdmans, 1971, ch. II.

63 « A Trinitarian Theology of the Cross », *art. cit.*, p. 119.

culative' »[64]. Et de se demander si ce système abstrait, dialectique et théologique (par la mort de Jésus sur la croix, le Vendredi Saint universel est « passé » en Dieu) n'a pas pour conséquence de minimiser les expériences humaines concrètes de souffrance. Car intégrer ces souffrances humaines dans une synthèse générale court toujours le danger de les neutraliser (il indique qu'une telle critique a été adressée à Moltmann par son collègue J.-B. Metz). Steen estime que « toute bonne théologie de la souffrance devrait demeurer sceptique devant tout concept hégélien de réconciliation. »[65] Toujours en lien avec l'orientation hégélienne de la pensée de Moltmann, Francis Fiorenza juge que Moltmann en considérant la souffrance comme un événement intratrinitaire finit par l'ontologiser, et par ce déplacement transcendant ne fait qu'aggraver le problème de la théodicée[66].

Tout ceci montre que l'interprétation moltmannienne de la croix (fascinante et séduisante, il faut l'avouer) manque de solidité théologique. Pour autant, cela n'oblige pas à remettre en cause l'affirmation fondamentale de la souffrance aimante de Dieu au Golgotha. Celle-ci doit seulement être formulée quelque peu différemment.

Un Dieu prisonnier de l'Histoire ?

La volonté de Moltmann de repenser sérieusement la compréhension du rapport du Dieu trinitaire au monde, en vue d'un rééquilibrage, ne manque pas d'intérêt, et sa réflexion s'avère, ici encore, stimulante. Mais les implications qui en découlent conduisent également à s'interroger : un Dieu qui ne retrouve son unité qu'au terme de l'Histoire et dont la condition est étroitement liée au salut de la création, est-il encore le Dieu transcendant de la révélation biblique et du christianisme ? On peut en douter.

Nombre de théologiens ont critiqué, à juste titre, Moltmann sur ce point. Ainsi, Steen lui reproche de rester trop vague dans sa compréhension de la différence entre Dieu et le monde et estime que « le trinipaschisme panenthéiste de Moltmann semble parfois fort éloigné d'une sérieuse prise de conscience de la transcendance de Dieu par rapport au monde »[67] et conduit à une conception problématique de la liberté

---

64 « Jürgen Moltmann's Critical Reception of K. Barth's Theopaschitism », p. 306.

65 *Ibid.*, p. 309.

66 « Critical Social Theory and Christology », *Proceedings of the Catholic Theological Society of America*, vol. 30, 1975, p. 86-88 ; cité par William P. Loewe, « Two Theologians of the Cross : Karl Barth and Jürgen Moltmann », p. 539 n. 101. Pour une analyse critique de l'orientation hégélienne de la théodicée de Moltmann, on peut utilement se rapporter à Henri Blocher, *Le Mal et la Croix*, La pensée chrétienne aux prises avec le mal, coll. « Alliance », Méry-sur-Oise, Sator, 1990, p. 99-105 et p. 113-116.

67 « Jürgen Moltmann's Critical Reception of K. Barth's Theopaschitism », p. 310.

divine ». « L'idée d'un Dieu qui a besoin de ses créatures afin d'atteindre sa réalisation et qui est dans un sens ontologiquement dépendant de l'histoire du monde affaiblit la conviction que Dieu est vraiment libre. »[68] Wells, pour sa part, critique fortement l'usage fait par Moltmann du concept trinitaire de périchorèse pour penser ensemble à la fois l'altérité et la réciprocité des relations entre Dieu et le monde. Cette utilisation de ce concept trinitaire comme modèle herméneutique pour les relations entre Dieu et le monde lui paraît illégitime parce que « la notion de *perichoresis* divine implique toujours la doctrine de l'*homoousia* ». Or, « pour que la théorie de Moltmann tienne, il lui faudrait établir l'*homoousia* entre Dieu et le monde, ce qui est impossible si l'on veut éviter une des multiples formes du panthéisme. »[69] Ainsi, la volonté de Moltmann de rééquilibrer la compréhension de la relation de Dieu au monde, l'a conduit au déséquilibre inverse de celui dénoncé : une accentuation de l'immanence divine au détriment de sa transcendance. Or, comme le dit remarquablement Sesboüé :

> La transcendance de Dieu est cette liberté absolue qui n'est limitée par rien et peut assumer ce qui est le contraire d'elle-même. Elle est au-delà de toute opposition simple : elle n'est jamais plus elle-même que lorsqu'elle s'exprime authentiquement dans le langage tout immanent d'une existence humaine. *Elle est suffisamment élevée pour ne pas se perdre dans une proximité absolue*. La transcendance absolue de Dieu le rend capable d'une communication absolue de lui-même aux hommes[70].

Ce qui nous paraît particulièrement important de souligner dans ce propos, c'est cette compréhension de la transcendance divine qui permet l'immanence la plus grande *sans pour autant* que dans cette présence au monde et dans cette relation au monde Dieu ne se perde dans une proximité absolue ; *sans pour autant* que Dieu soit pensé sur le même plan que le monde créé. Dieu habite le monde et est en relation avec le monde *à sa manière*, c'est-à-dire de manière divine, donc unique. Ainsi la transcendance divine peut être (et doit être, selon nous) comprise de telle façon qu'elle se situe dans un rapport, certes paradoxal, mais

---

De plus, comme le pensent plusieurs théologiens, le panenthéisme de Moltmann n'aboutit-il pas à un résultat paradoxal : celui d'affirmer davantage une histoire en Dieu que l'engagement de Dieu *dans* l'histoire ? La tendance à penser la croix essentiellement comme un processus intradivin et à ne pas accorder toute la place qu'il convient à la médiation divino-humaine du Christ a pour conséquence une certaine déréalisation de l'histoire. Il se pourrait que les faiblesses de la christologie de Moltmann (sa remise en cause du schème de Chalcédoine relatif aux deux natures du Christ), en soient en bonne partie responsables. Cf. Jean-Louis Souletie, *La croix de Dieu*, p. 213, 228, 380-81 ; Hubert Goudineau et Jean-Louis Souletie, *Jurgen Moltmann*, p. 94-101.

68 . « Jurgen Moltmann's Critical Reception of K. Barth's Theopaschitism », p. 306.

69 . « Dieu et le changement... », p. 64.

70 *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église*, coll. « Jésus et Jésus-Christ », nº 17, Paris, Desclée, 1982, p. 106-107. C'est nous qui soulignons.

non pas impossible avec l'immanence divine dont témoignent d'une manière insurpassable l'histoire et la passion de Jésus-Christ, *sans être sacrifiée* au nom de cette immanence[71]. Varillon a bien su trouver les mots pour exprimer cette compréhension :

> Le Dieu de la foi chrétienne n'est pas cet autre qui fait nombre avec sa créature. Il n'est pas même le Tout Autre. Il est Tout-Autre que l'autre, donc aussi bien Non-Autre… il n'est pas le Même. Ni Autre ni le Même. Mais Transcendance d'amour qui implique altérité et m'est plus immanent que ma propre immanence[72].

Seul un tel recours au langage paradoxal (mais pas irrationnel) permet de faire pleinement droit à la fois à la transcendance et à l'immanence divines, et d'exprimer (d'une manière certes limitée) leur articulation. Moltmann n'a pas su trouver cet équilibre recherché.

Un Dieu dépouillé de sa souveraineté ?

Concernant cette problématique du rapport de Dieu au monde, nous mentionnerons un dernier point : la remise en cause que fait Moltmann (il n'est certes, de loin, pas le seul) de la conception traditionnelle de la souveraineté divine. Influencé par ses expériences douloureuses de jeunesse, Moltmann ne peut concevoir de souveraineté que despotique, incompatible avec la notion de liberté. D'où son rejet de l'image (pourtant biblique) du Monarque céleste. Les relations entre Dieu et les hommes sont alors conçues de manière non hiérarchisées et communautaires, le concept d'amitié servant de paradigme central.

Mason reproche à Moltmann cette opposition, à ses yeux illégitime, entre les concepts de seigneurie et de communion. Car ils peuvent être compris de manières complémentaires, la seigneurie du Dieu biblique n'étant pas semblable à celle des nombreux despotes qui ont régné et règnent sur la terre. Selon Mason, Moltmann a fait un lien non-critique entre le concept de seigneurie et le concept largement inexaminé de puissance, conçu uniquement de manière despotique. Il fait ainsi de Dieu un Dieu pauvre dépossédé de tout pouvoir[73]. Bauckham va dans la même direction et s'insurge contre « le mythe selon lequel la seigneurie de Dieu est incompatible avec la liberté humaine »[74]. Contrairement à ce que pense Moltmann, les concepts de seigneurie et de liberté ne sont pas incompatibles, l'*amour* de Dieu pour nous excluant toute conception

---

71 Voir à ce sujet, Marie-Josèphe Rondeau, « Transcendance 'grecque' et transcendance chrétienne », *Les Quatre Fleuves* (Cahiers de recherche et de réflexion religieuse) 1, 1973, p. 41-56.

72 *L'humilité de Dieu*, Paris, Le Centurion, 1974, p. 72-73.

73 *God's Freedom as Faithfulness : A Critique of Jürgen Moltmann's Social Trinitarianism*, (Ph.D. thesis), Forth Worth (Texas), Southwestern Baptist Theological Seminary, 1987, p. 140ss.

74 *The Theology of Jürgen Moltmann*, p. 182.

de domination qui élimine la liberté. Henri Blocher, pour sa part, voit bien que précisément « c'est l'inclusion dans le cadre de la souveraineté du Dieu juste qui fait du mal le scandale insupportable »[75]. Renoncer à la souveraineté divine, c'est sérieusement réduire ce scandale.

Ces différentes remarques sont tout à fait justifiées : le Dieu libérateur de la révélation biblique est et reste le Seigneur souverain. Yahweh qui a libéré Israël, son peuple, du pays d'Egypte, de la « maison de servitude » lui édicte les commandements selon lesquels il devra vivre (Ex 20,2ss). Face aux Baals et autres divinités des peuples voisins, il revendique le rang d'unique Seigneur de son peuple. Les prophètes proclament sa souveraineté sur l'Histoire. Sous la Nouvelle Alliance, la libération opérée par le Christ et vécue dans le concret de l'existence sous la conduite de l'Esprit (Ga 5) fait passer de l'esclavage du péché au service de Dieu (Rm 6). Le statut d'enfants de Dieu et l'intimité de la communion avec Dieu que peuvent expérimenter les croyants ne sont jamais compris dans le Nouveau Testament comme incompatibles avec la seigneurie du Christ et l'autorité souveraine de Dieu.

La reformulation théologique du rapport de Dieu au monde prônée par Moltmann apparaît donc, elle aussi, problématique, à plus d'un titre et requiert certaines modifications. Mais sa forte insistance sur l'engagement solidaire du Dieu trinitaire dans l'Histoire des hommes reste, quant à elle, tout à fait juste et pertinente.

2. La non résolution du problème du Mal

Le refus de fournir une explication au « pourquoi » du mal et de la souffrance constitue un des traits caractéristiques de la théodicée de Moltmann, si sensible au scandale de la souffrance innocente. Bühler met bien en évidence ce qui unit ici Moltmann à l'école de Francfort :

> Par l'insistance sur la croix, Moltmann veut reprendre théologiquement le point de vue majeur de l'école de Francfort : l'accentuation de la négativité, le refus d'oublier et d'enjamber sans vergogne le mal dans un projet d'espérance qui le dépasse… Contre toutes les tentations de justifier et d'expliquer le mal dans une mauvaise théodicée, il faut selon eux [Adorno et Horkheimer] respecter le négatif, le reconnaître dans toute sa négativité[76].

Il faut souligner et saluer l'évolution de la pensée de Moltmann entre *Théologie de l'espérance* (1964) et *Le Dieu crucifié* (1972) : il a pris conscience que son affirmation selon laquelle la théologie politique était « une réponse pratique au problème de la théodicée »[77] s'avérait insuffi-

---

[75] *Le Mal et la Croix*, p. 116.

[76] « Le problème de l'avenir dans la question de la justice. Une critique de la théologie politique », in *Justice en dialogue*, P. Bühler, S. Bonzon et *alii*, Genève, Labor et Fides, 1982, p. 162.

[77] *The Future of Hope*, sous dir. F. Herzog, New York, Herder & Herder, 1970, p. 47-48.

sante, trop courte, n'ayant pas pris suffisamment au sérieux la profondeur du problème du mal. L'école de Francfort et sa théorie critique ont indéniablement contribué à cette évolution.

Bauckham relève positivement ce point : en refusant de fournir une explication à la souffrance, Moltmann évite de s'exposer à la critique d'Ivan Karamazov : expliquer le problème du mal, c'est le justifier. Or, *rien* ne peut justifier la souffrance des enfants. Les souffrances de ce type ne doivent pas être justifiées, car la justification supprime le sens de l'outrage moral et réduit la motivation pour combattre et surmonter le mal. Ne pas expliquer le mal, c'est respecter la souffrance de ceux qui le subissent. Moltmann avec beaucoup d'acuité voit bien qu'aucune théodicée ne peut se situer « au-dessous du niveau de Job » et que le problème du mal demeure « la plaie ouverte dans la vie en ce monde ». Par là, il rejoint non seulement le message du livre de Job, mais encore celui de toute la Bible. Comme le montre Blocher – qui souligne et salue, lui aussi, cet élément de la théodicée moltmannienne – le problème du mal et de son origine, véritable « écharde dans la raison », constitue « l'*unique* mystère opaque, unique comme le mal lui-même, *sui generis* »[78]. Ainsi, la reconnaissance de l'impossibilité humaine de répondre à ce pourquoi, bien qu'elle manifeste un certain échec à la fois sur le plan intellectuel et existentiel, s'avère cependant plus perspicace et pertinente que toutes les tentatives d'explications qui, d'une manière ou d'une autre, minimisent le mal et rabaissent à la fois Dieu et l'homme.

La critique de McWilliams, qui reproche à Moltmann de négliger la question traditionnelle de l'origine du mal et de ne pas discuter du mal naturel et de la responsabilité de Dieu, si elle n'est pas sans pertinence, trouve donc ici sa réponse : c'est bien parce qu'il estime que ces questions ne peuvent pas trouver de réponse que Moltmann ne les aborde pas.

Notons aussi que par cette attitude théologique, Moltmann contrairement à Hegel (malgré la grande influence du philosophe sur sa pensée) n'attribue pas directement au mal un rôle positif, une quelconque fécondité. Point d'affirmation (hégélienne) du travail du négatif, de mort féconde chargée de faire avancer l'Histoire ; le négatif n'est pas perçu comme un élément qui serait nécessaire à la dialectique de l'histoire divine. Il rejette explicitement cette idée[79]. Le mal est plutôt l'occasion de l'amour. Et face au Vendredi saint spéculatif d'Hegel, Moltmann affirme le caractère décisif et unique du Vendredi saint historique.

---

[78] *Le Mal et la Croix*, p. 148.

[79] Cf. *The Future of Creation*, 76-77. Bauckam (*Moltmann: Messianic Theology in the Making*, p. 84 et *The Theology of Jürgen Moltmann*, ch. IV, § II) et Blocher (*Le Mal et la Croix*, p. 103) l'ont bien vu.

3. La pertinence existentielle de la théodicée de Moltmann

Examinons maintenant dans quelle mesure la pensée théologique de Moltmann sur la question du mal et de la souffrance s'avère être une aide véritable pour vivre avec cette « plaie ouverte dans la vie en ce monde ».

Une autre façon d'aborder le problème de la souffrance et de la théodicée

La voie choisie par Moltmann s'avère autre et autrement féconde que celle du théisme classique ou de l'athéisme par sa capacité à parler de Dieu et de la souffrance, non plus comme deux réalités opposées, contradictoires, mais conciliables ; et par là même, elle indique un chemin de foi possible malgré la réalité douloureuse vécue par l'homme. Gonnet fait ressortir la pertinence de cette façon d'aborder la question du mal :

> S'il est difficile d'avancer dans le langage sur la souffrance et le mal sans éprouver notre incapacité à consoler et aider celui qui est malade, réprouvé ou condamné, il est néanmoins possible de chercher un langage sur Dieu qui n'enferme pas définitivement l'homme contemporain dans ce que j'appellerais la preuve de l'inexistence de Dieu par le mal et la souffrance… Une voie s'offre, déjà frayée par plusieurs théologiens, celle d'une parole sur la souffrance de Dieu[80].

Effectivement, dire que Dieu lui-même souffre suscite un autre regard sur la question. Croire que Dieu souffre interdit de penser en même temps qu'il cause la souffrance (bien qu'il la permette). Certes, l'homme irréductiblement enraciné dans une attitude athée pourra toujours balayer d'un revers de la main une telle approche : ce Dieu n'est-il pas un Dieu faible, voire masochiste ? Et qu'est-ce que cela change à la réalité douloureuse du monde ? Mais l'homme, sensible au mystère et conscient de ses limites, peut percevoir ici une voie nouvelle : Dieu n'est pas forcément cette « froide puissance céleste », il peut être ce Dieu solidaire des hommes, solidaire jusqu'au plus profond de leur misère.

Bauckham souligne avec raison que Moltmann répond à la question de la souffrance avec les ressources offertes par le centre christologique de la foi chrétienne historique, c'est-à-dire à partir d'une compréhension incarnée de la croix et de la résurrection de Jésus-Christ : « le traitement de la théodicée est une réponse authentiquement chrétienne »[81]. McWilliams, de son côté, juge que « sa perspicacité au sujet de la 'passion de Dieu' est probablement sa contribution majeure à la discussion contemporaine sur la question de la théodicée »[82]. Kenneth Surin, pour sa part,

---

80 *Dieu aussi connaît la souffrance*, coll. « Théologies », Paris, Cerf, 1990, p. 11.

81 *The Theology of Jürgen Moltmann*, p. 83.

82 *The Passion of God, Divine Suffering in Contemporary Protestant Theology*, Macon (U.S.A.), Mercer University Press, 1985, p. 33. Moltmann, écrit

estime qu'« il ne semble pas y avoir d'alternative à la position luthérienne-modifiée de Moltmann et de Sölle, à savoir, que la seule théodicée possible est une théodicée qui fait de Dieu un Dieu souffrant. » Et plus loin, à propos d'Auschwitz il soutient que : « Seul le Dieu d'une théophanie souffrante pourrait être accessible aux victimes du mal. »[83] Dans le même sens, S. Paul Schilling qualifie l'approche de Moltmann comme étant « la plus profonde de toutes les réponses à l'angoisse humaine »[84].

On peut rapprocher cette orientation théologique de Moltmann de la réflexion suivante de Jacques Maritain, qui fait remarquer que l'idée d'un Dieu insensible est une des raisons principales qui explique le rejet moderne de l'existence de Dieu et qui insiste sur la pertinence, dans ce contexte moderne, d'une autre conception de Dieu. Ainsi, Maritain écrit :

> C'est cette idée absurde et intolérable du Potentat-Dramaturge insensible dans son ciel au mal des personnages auxquels il fait jouer sa pièce de théâtre, qui est cachée au fond de la révolte contre Dieu d'une si grande masse de non-chrétiens. Je pense qu'une psychanalyse métaphysique du monde moderne décèlerait là le mal qui ronge l'inconscient de celui-ci. Si les gens savaient (je vais parler en termes métaphoriques, mais en me référant, pour m'en permettre l'emploi, aux vues plus élaborées que je vous ai soumises), si les gens savaient que Dieu « souffre » avec nous et beaucoup plus que nous de tout le mal qui ravage la terre, bien des choses changeraient sans doute, et bien des âmes seraient libérées[85].

Cette approche non seulement donne des raisons à l'homme de croire malgré la souffrance, mais elle lui indique un chemin pour vivre dans la foi avec cette souffrance, un chemin qui est plus fécond que celui de l'homme athée qui se raidit en gestes de protestation en proclamant qu'il ne devrait pas en être ainsi. Comme le dit Moltmann, la foi au Dieu crucifié « prend l'amour troublé et désespéré et le ramène à son origine. 'Qui demeure dans l'amour demeure en Dieu, et Dieu en lui' (1 Jn 4,17). » (DC, 293). Le croyant qui reconnaît Dieu à la croix peut vivre différemment sa souffrance, parce qu'au cœur de son expérience douloureuse il peut dans son cri vers Dieu réaliser qu'il adhère au cri du Christ mourant et qu'en fait Dieu est à ses côtés. Dieu n'est plus ce

---

McWilliams, « tient constamment la souffrance de Dieu comme une clef valable d'une théodicée pleinement chrétienne » (p. 32).

83 « The Impassibility of God and the Problem of Evil », in *Scottisch Journal of Theology* 35, 1982, respectivement p. 105 et p. 112.

84 *God and Human Anguish*, Nashville, Abington Press, 1977, p. 235 ; cité par McWilliams, *The Passion of God*, p. 47. Dans le même sens, Braaten (dans un ouvrage plus récent [1983] que l'article précédemment cité) écrit : « Dans la souffrance de Jésus, Dieu lui-même prend part à la douleur de chacun de nous. *Le Dieu crucifié* de Jürgen Moltmann est le livre le plus profond sur ce thème dans la théologie moderne. » (*La théologie luthérienne*, coll. « Théologies », Paris, Cerf, 1996, p. 95-96).

85 « Quelques réflexions sur le savoir théologique », p. 25.

Dieu lointain et coupable de sa souffrance, mais le grand compagnon de la souffrance, « qui crie avec lui et qui prend fait et cause pour lui avec sa croix » (DC, 292).

Un Dieu souffrant peut-il aider ?

Cette théologie de la passion divine apparaît donc pertinente sur le plan existentiel. Il convient cependant de pousser un peu plus loin l'analyse, en dialogue avec les partisans de l'impassibilité divine qui soutiennent, pour leur part, que l'affirmation de la béatitude éternelle de Dieu est dotée d'une plus grande valeur religieuse et peut davantage aider l'homme que l'affirmation de la souffrance divine. La question qui se pose est donc la suivante : l'homme a-t-il davantage besoin d'un Dieu totalement bienheureux et libre de toute souffrance ou bien, au contraire, d'un Dieu partageant sa souffrance ?

Il faut noter que, sur cette question, les avis sont fort divergents ; il ne saurait en être autrement en raison de la dimension très *subjective* de la question. Alors que l'un trouvera du réconfort auprès d'un Dieu inébranlable, l'autre éprouvera de la consolation auprès d'un Dieu qui partage sa détresse. Ainsi, les défenseurs de l'impassibilité ont avancé un certain nombre d'arguments visant à nier la pertinence religieuse de la passibilité divine. Moltmann lui-même rappelle qu'une des raisons qui a poussé l'Eglise ancienne à maintenir l'axiome de l'apathie divine était son souci de sauvegarder le salut de l'homme : si Dieu ne jouissait pas d'une pleine béatitude, comment le croyant pourrait-il espérer y participer ? Dans cette optique, on peut se demander si le Dieu de Moltmann, en proie à la souffrance et ayant besoin d'une libération eschatologique (la « réunion » de Dieu est liée au salut de la création), est en mesure d'apporter à l'homme, *hic et nunc*, la paix, la joie et la liberté. Est-il encore suffisamment en paix, bienheureux et libre pour communiquer à l'homme ces promesses évangéliques ?

Rahner, de son côté, estime que « pour échapper à ma bouse, à ma poisse et à mon désespoir (pour parler de façon grossière), ce n'est absolument pas utile que Dieu soit tout autant dans la « mouise » (pour continuer à parler grossièrement). » Bien au contraire, c'est « un élément de réconfort de penser que Dieu, même et dans la mesure où il s'est embarqué dans cette histoire comme dans la sienne, l'a en tout cas fait d'une tout autre façon que moi. » Et de poursuivre : « Dieu – si ce mot doit bien encore avoir une signification – est le *Deus impassibilis* (Dieu impassible), le *Deus immutabilis* (Dieu immuable), en un sens pur, vrai et pour moi consolateur. »[86]

A l'opposé, plusieurs théologiens affirment la pertinence religieuse du Dieu souffrant. Ainsi, Nathan Leites écrit : « Ce qui m'aide dans ma

86 *Le courage du théologien*, p. 127-28.

souffrance, c'est la pensée qu'il y a un Dieu qui souffre comme moi… Le fait qu'un Dieu souffre comme moi donne de la dignité à ma propre souffrance »[87]. McWilliams va dans le même sens : « Le compagnonnage du Dieu souffrant encourage et supporte la personne souffrante dans le présent, et la consommation de l'histoire produira la joie finale. »[88] Fiddes soutient également que « au niveau le plus fondamental, c'est une consolation pour celui qui souffre de savoir que Dieu souffre aussi et comprend sa situation ». Mais il ajoute la précision importante suivante : « A condition toutefois que Dieu surmonte sa souffrance et que nous puissions parler d'une souffrance universelle et pas seulement cantonnée à l'histoire de Jésus »[89].

Sempé, quant à lui, se montre partagé : s'il estime que « la vision d'un Dieu vulnérable et compatissant semble plus proche de l'Ecriture et plus satisfaisante pour le témoin des souffrances des autres, dont la piété se trouve ainsi valorisée », par contre, selon lui « il n'est pas certain qu'elle soit plus réconfortante pour celui-là même qui souffre et qui désire avant tout la fin de sa souffrance ; si Dieu souffre comment espérer être un jour définitivement libéré, fût-ce par la mort ? »[90]. Comme nous l'avons déjà dit, la subjectivité personnelle est d'un grand poids dans l'évaluation de cette question. Il convient ici de rappeler que, dans une perspective biblique, même les partisans de l'impassibilité divine n'évacuent pas la dimension de la solidarité de Dieu avec l'homme souffrant exprimée par le concept central de compassion[91].

L'analyse de la question peut être prolongée de la manière suivante : les *adorateurs* ont-ils davantage besoin d'un Dieu souffrant ou bien d'un Dieu majestueux invulnérable dans sa béatitude ? Les partisans de l'impassibilité font valoir les arguments suivants : l'idée d'un Dieu souffrant déprimerait l'adorateur. Et un Dieu menacé par le fini peut inspirer soit le désespoir, soit une estime qui diffère seulement en degré de celle accordée aux hommes, mais ne peut pas être la source d'inspiration d'un sentiment religieux authentique de dépendance absolue.

---

87 *Le meurtre de Jésus, moyen de salut ? Embarras des théologiens et déplacements de la question*, Paris, Cerf, 1982, p. 151-52 ; cité par Sesboüé, *Jésus-Christ l'unique Médiateur*, Essai sur la rédemption et le salut, tome I : Problématique et relecture doctrinale, coll. « Jésus et Jésus-Christ » n° 33, Paris, Desclée, 1988, p. 324.

88 *The Passion of God*, p. 41.

89 *The Creative Suffering of God*, p. 31.

90 « Souffrance », in *Dictionnaire de la Spiritualité*, tome XIV, Paris, Beauchesne, 1990, col. 1096-97.

91 Ils peuvent se recommander de grands théologiens du passé, tels qu'Anselme de Cantorbéry (cf. *Proslogion* VIII) ou Thomas d'Aquin, lequel disait que Dieu est miséricordieux « *tamen secundum effectum, non secundum passionis affectum* », selon l'effet produit, non pas selon la passion soufferte (*Somme théologique*, Iª, q. 21, a. 3).

Ainsi, Helm juge que seul le Dieu immuable peut être l'objet de notre adoration et peut être considéré comme un Dieu vraiment fiable (He 6,18). Le Baron Friedrich von Hügel va dans le même sens : « La vraie religion requiert un Dieu totalement transcendant et qui expérimente une joie non troublée »[92]. Brasnett, qui ne partageait pas l'opinion du Baron von Hügel, lui a répliqué de la façon suivante :

> Nous ne sommes pas en accord avec le Baron quand il pense que le principal besoin de l'homme est celui d'une norme absolue de joie et de délectation ; nous croyons que l'homme a un bien plus grand besoin d'une norme absolue de sacrifice de soi et de service désintéressé, et c'est parce que nous pensons qu'un tel sacrifice de soi et de service absolu se trouvent en Dieu que nous le considérons comme amour parfait. Le Dieu que von Hügel nous offre est tout à fait splendide dans sa glorieuse impassibilité et sa joie inaltérable ; nous pourrions l'envier, mais difficilement l'adorer ; sa sympathie sans douleur est trop froide, trop peu coûteuse pour enflammer d'une loyauté passionnée le cœur d'une humanité qui ne connaît aucune joie inaltérable ni délectation parfaite, mais seulement des labeurs et des souffrances, essayant à ses meilleurs moments, au prix de souffrances et de sacrifices, d'être fidèle à ce qui est bon[93].

Il n'est pas utile de multiplier les citations et les arguments des uns et des autres. Le grand poids de la subjectivité individuelle doit rendre modeste dans l'évaluation de cette question. Nous soulignerons cependant deux choses :

Indéniablement, on peut percevoir une réelle pertinence religieuse dans le Dieu souffrant de Moltmann : il est le Dieu pleinement solidaire, qui comprend et accompagne l'homme dans sa détresse et qui lui a manifesté tout son amour sur la croix de Golgotha. L'homme qui traverse « la vallée de l'ombre de la mort » (Ps 23,4) peut sentir ce Dieu proche et se sentir proche de ce Dieu.

Cependant, certaines remarques des partisans de l'impassibilité divine (qui s'ajoutent aux critiques formulées dans les sections précédentes) nous amènent à penser que la théologie de la passion divine de Moltmann souffre d'une certaine unilatéralité, d'un déséquilibre qui menace sa pertinence religieuse : le Dieu de Moltmann, si engagé dans l'histoire des hommes qu'il a besoin d'une libération eschatologique n'est pas vraiment en mesure d'apporter à l'homme la paix, la joie et la liberté auxquelles il aspire. Et il ne peut guère permettre au croyant de lui dire, avec le psalmiste, cette prière : « *Oui, c'est lui mon rocher et mon salut, / Ma forteresse : je ne chancellerai pas. / Sur Dieu (reposent) mon salut et ma gloire ; / Le rocher de ma force, mon refuge, est en Dieu* » (Ps 62,7-8 : Bible à la Colombe). Assurément certaines affirmations manquent (ou ne sont pas suffisamment énoncées) : que Dieu souffre réellement

---

92 *Essays and Adresses on the Philosophy of Religion*, p. 208 ; cité par McWilliams, *The Passion of God*, p. 18.

93 *The Suffering of the Impassible God*, London, S.P.C.K., 1928, p. 77.

mais de façon *divine*, et qu'il a la capacité à tout instant de surmonter cette souffrance ; c'est-à-dire que, d'une manière certes paradoxale et qui reste pour nous largement mystérieuse, Dieu fait l'expérience à la fois de la béatitude et de la souffrance[94].

4. Un chemin d'espérance et un appel à lutter contre le mal

La théodicée de Moltmann s'avère également doublement pertinente dans son rapport à l'avenir et au comportement face au mal. L'homme aux prises avec l'épreuve de la souffrance est menacé de sombrer dans le désespoir. Toute théodicée chrétienne doit être porteuse d'espérance en rappelant que le mal, la souffrance et la mort ne sont pas éternels. Sempé écrit à ce sujet : « Sur les questions posées par la souffrance, les positions unilatérales et les raisonnements rigoureusement logiques aboutissent à des impasses. [...] La foi n'apporte pas une solution théorique, mais une espérance en chemin. »[95] La réflexion de Moltmann, par sa forte orientation eschatologique et son accent sur la solidarité divine, est apte à susciter une telle espérance. Dans l'expérience de l'amour de Dieu, celui qui souffre redécouvre le sens de la dignité humaine et s'ouvre à l'espérance d'un monde nouveau.

Mais ce qu'il faut tout particulièrement noter, c'est l'articulation de cette orientation eschatologique avec l'attitude *présente* préconisée par Moltmann. L'espérance d'une réalité eschatologique où « il n'y aura plus de pleur, de cri et de peine, car l'ancien monde s'en est allé » (Ap 21,4 : Bible de Jérusalem), dans l'optique de Moltmann, n'invite pas à la résignation et à l'attente passive. Bien au contraire, en laissant la question de la théodicée ouverte et en affirmant la propre « révolte » de Dieu (et en Dieu) face au mal, Moltmann invite aux combats concrets pour la justice et la libération de la souffrance. La protestation doit se traduire en *praxis* libératrice (en cela, il rejoint l'athéisme de protestation). La compréhension eschatologique de Moltmann (l'avenir avec ses potentialités a *déjà* pénétré le présent, même si c'est de façon encore partielle) constitue un encouragement supplémentaire dans ce combat contre le mal. De surcroît, en parlant de la souffrance volontaire et accompagnatrice de Dieu, il encourage la solidarité aimante avec les victimes qui refusent toute justification de la souffrance.

Force est donc de constater que la théologie de la passion divine de Moltmann et la compréhension de Dieu qu'elle développe mettent l'accent sur certaines « valeurs » qui orientent résolument la démarche éthique et pratique. Les notions de solidarité, de sensibilité, d'attention toute particulière aux situations de détresse et d'engagement concret

---

[94] Cf. Brasnett, *The Suffering of the Impassible God*, p. 273 ; Sesboüe, *Jésus-Christ, l'unique Médiateur*, p. 354 ; Varillon, *L'humilité de Dieu*, p. 132.

[95] « Souffrance », col. 1097.

apparaissent étroitement liées à sa théologie. Le Dieu solidaire des hommes qui souffrent invite à la solidarité aimante avec les nombreuses victimes du mal. Le Dieu crucifié qui a expérimenté, dans sa chair, la souffrance et l'abandon rend sensible à la détresse de tous ceux que la vie blesse et laisse, meurtris, sur le bord de la route. Le Dieu qui sur la croix proteste contre le mal appelle aux combats concrets pour la justice et la libération de la souffrance. Le propre engagement de Moltmann (dans la nouvelle « théologie politique », en faveur du désarmement nucléaire, face à la crise écologique, pour les droits de l'homme, etc.) constitue sans doute l'exemple le plus parlant des conséquences d'une telle théologie de la passion divine. Certes, les défenseurs de l'impassibilité divine peuvent, eux aussi, faire preuve d'un tel engagement et leur théologie peut également inviter à de telles orientations pratiques. Cependant, il nous semble indéniable que de telles conséquences éthiques et pratiques se situent dans un rapport plus étroit (plus naturel, pourrait-on dire) avec une telle théologie qui met l'accent sur la souffrance solidaire de Dieu.

Conclusion

La théodicée de Moltmann – étroitement liée à sa théologie de la passion divine – ne résout certes pas toutes les questions posées par le redoutable problème du mal. Telle n'est d'ailleurs pas son intention. De plus, comme nous avons tenté de le montrer, elle n'est pas exempte de critiques : son fondement théologique souffre de réelles faiblesses et doit, selon nous, connaître un certain nombre de rectifications. Cependant, ces faiblesses n'invitent pas à remettre en cause le cœur de la pensée moltmannienne : le Dieu trinitaire aimant, solidaire et souffrant pleinement révélé dans l'histoire du Fils. Cette orientation théologique a conduit le théologien allemand a développé une théodicée qui, par sa capacité à penser d'une manière différente le problème du mal, son aptitude à donner des raisons de croire et de lutter, et sa faculté à ouvrir un chemin de vie et d'espérance, s'avère – dans le contexte de notre modernité – particulièrement stimulante sur le plan intellectuel et pertinente sur le plan existentiel. ■

Ḥokhma 81/2002, pp. 90-101

par Laurent
SCHLUMBERGER,
pasteur

SOMMES-NOUS UNE ÉGLISE QUI RELAIE L'APPEL DE DIEU ?

Chaque synode de l'Eglise réformée de France s'ouvre par un message donné par le président du conseil. Ni rapport de gestion, ni « état de l'Union », ce message vise à replacer la session qui s'ouvre dans la perspective des synodes précédents et à lui donner une impulsion.

Le texte qu'on lira ci-dessous a été prononcé à Angers, le 16 novembre 2001, devant le synode régional de l'Ouest. La région Ouest est la plus disséminée des régions de l'Eglise réformée de France : elle rassemble une cinquantaine d'Eglises locales dispersées dans une vingtaine de départements. Depuis plusieurs années, sous la bannière de Jg 6,14, « Va avec cette force que tu as ! », ces Eglises insistent sur la collaboration entre elles (rompre l'isolement induit par la dissémination), l'effort de formation (favoriser un sacerdoce universel vraiment vécu) et le témoignage (franchir les frontières de l'Eglise connue). C'est ce dernier point que le message donné au synode d'Angers a privilégié.

Qu'on ne s'attende donc pas à lire un traité d'ecclésiologie globale et équilibrée : ce message est par nature situé dans un temps, un espace et une intention bien particuliers. Mais, on le sait, il n'y a pas d'accès fécond à l'universel qui ne passe par le singulier. Ainsi ces échos sont-ils offerts au lecteur avec l'espoir de l'aider à mieux percevoir les urgences qui se présentent à lui dans la mission de toute l'Eglise.

Laurent Schlumberger est pasteur. Il préside actuellement le conseil régional de la région Ouest de l'Eglise réformée de France. Il réside à Tours.

1. Nous vivons d'un appel reçu

Frères et sœurs, je voudrais commencer ce message en vous parlant de téléphone, d'individu et de bioéthique[1].

Il y a quelques semaines, le nombre de titulaires d'abonnements de téléphones portables a dépassé celui des téléphones fixes. Si cet outil est très utile dans certaines circonstances ou pour certaines professions, on reste toutefois songeur devant ce chiffre, si l'on s'en tient à la pauvreté de certaines conversations entendues dans les trains ou les lieux publics. Les téléphones portables semblent souvent sonner pour un rien, à moins de considérer que l'important n'est pas dans les propos échangés mais dans le fait même de les échanger, non pas dans le contenu mais dans la relation, non pas dans ce qu'on a à se dire mais dans le fait même d'appeler et, plus encore, d'être appelé. A mon sens, cet engouement pour un équipement qui se banalise malgré un coût qui reste élevé, réside dans ce sentiment qu'il entretient : grâce à lui, je peux être appelé, n'importe quand, n'importe où.

Des études psychiatriques récentes ont noté une augmentation sensible des effondrements dépressifs, en particulier chez des personnes en bonne santé, aux responsabilités importantes, à l'image valorisée dans leur entourage et que rien ne semblait prédisposer à cette maladie. Bon nombre d'enseignants avouent être désemparés par le désarroi croissant qu'ils ressentent chez bien des élèves, désarroi qui se traduit par une violence sourde ou déclarée, par la difficulté de vivre en communauté scolaire, par l'absence d'usages minimaux de politesse. Nous-mêmes, dans notre propre vie quotidienne, nous avons parfois des difficultés à assumer à la fois la multitude des tâches qui nous requièrent et une solitude souvent douloureuse, comme si être soi exigeait une énergie toujours plus importante.

Je me demande si ces phénomènes épars ne sont pas des symptômes convergents, qui expriment une contradiction marquante de notre modernité. D'un côté, l'individu est par principe survalorisé : tout lui est possible lui répète-t-on, ses désirs ne sauraient souffrir aucune remise en cause, ses émotions ou ses impulsions sont le nec plus ultra de l'authenticité donc de la vérité, « c'est mon choix » est devenu l'argument ultime qui clôt un débat avant même qu'il ne soit ouvert. De l'autre côté, ce même individu est délaissé, méprisé, nié : car il pressent bien qu'il est courtisé, mis sur un piédestal, non pas pour lui-même mais par intérêt, non pas en raison d'une singularité propre mais parce qu'il est un consommateur, qu'il est une cible potentielle et qu'il représente une valeur aux yeux de qui le courtise. Autrement dit, l'individu en général, théorique,

[1] Le texte proposé ici n'a pas été modifié par rapport à ce qui a effectivement été prononcé. Seules quelques notes sont introduites pour éclairer le lecteur trop éloigné du contexte.

est de plus en plus porté au pinacle, mais l'individu en particulier, la personne de chair et de sang est de moins en moins appelée par son nom.

Les questions bioéthiques sur le commencement et la fin de la vie humaine s'accélèrent, au fil des progrès techniques et des expériences inédites. Les meilleurs spécialistes eux-mêmes avouent avoir bien du mal à suivre ce rythme ! Diagnostic pré-implantatoire, cellules souches, recherches sur les embryons surnuméraires, clonage, débat sur les statuts de pré-embryon et d'embryon, de conceptus[2] et de fœtus, etc., ces questions renvoient toutes d'une manière ou d'une autre à l'interrogation plus fondamentale : où commence et où finit l'humain ? Or, cette interrogation est souvent traitée en termes strictement biologiques, presque sous un angle mécaniste : il y a de l'humain (ou non, selon les options) à partir de la conception ou de tant de jours après la conception, il y a de l'humain (ou non) dans des embryons congelés, il y a de l'humain (ou non) dans de l'ADN fragmenté et brevetable (ou non), etc. En traitant ces questions sous cet angle chosifiant, d'ailleurs tellement chosifiant que les implications financières en sont considérables, on en oublie qu'il y a de l'humain bien avant et bien après la biologie. Il y a déjà de l'humain, bien avant la rencontre de deux cellules sexuelles, dans le désir, l'espérance, le projet d'un couple. Il y a de l'humain, bien après le décès, dans les souvenirs, les traces, les fécondités de cette vie disparue chez celles et ceux qui lui survivent. Il y a de l'humain dans le tissu de paroles, de silences, d'appels, de réponses, qui précède et qui suit, qui enserre et qui nourrit toute vie humaine, bien au-delà de ses limites biologiques. Ce tissu est invisible mais réel, il est vital et ses déchirures entravent l'épanouissement de l'humain, parfois jusqu'à rendre sa vie impossible.

Téléphones portables, solitude individualiste, étroitesse d'une approche trop exclusivement biologique de l'humain. A travers ces exemples, c'est cela que je veux évoquer avec vous : la place, ou non, de l'appel dans notre vie, et plus particulièrement dans notre vie d'Eglise. L'être humain vit d'appels reçus et il meurt aussi d'appels qu'il ne reçoit pas. Il est un être de réponse, toujours précédé par quelqu'un ou quelque chose qui le requiert.

J'évoquais il y a un instant l'enfant à venir et j'y reviens d'un mot. L'enfant est précédé par les paroles de ceux qui vont l'accueillir. Sera-t-il garçon ou fille, à qui ressemblera-t-il, quel sera son avenir, quel nom choisirons-nous : l'enfant est attendu, avant même d'être conçu. Il répondra, peu ou beaucoup, à ces attentes. Celles-ci, en retour, évolueront et se modifieront. Au cours de son éducation, l'enfant sera précédé par des valeurs : celles de sa famille, de l'école, du club sportif, de l'Eglise,

---

[2] Nom choisi par certaines équipes de biologistes anglo-saxons pour désigner l'amas de cellules (16 ou 32 au maximum) fruit d'une fécondation artificielle en vue d'obtenir des lignées de cellules-souches.

que sais-je encore. Là encore, il devra répondre. Plus tard, devenu adulte, il sera attendu, requis, appelé, par exemple dans sa vie professionnelle ou civique, et il devra trouver ses réponses. Il y a toujours quelque chose ou quelqu'un qui nous précède, nous requiert, nous appelle. Et nous savons bien qu'à l'inverse, si aucune parole, si rien ni personne n'attend le petit d'homme, alors le bébé ne se développera pas, l'enfant se murera dans son silence, l'adolescent errera dans son angoisse, le vieillard se laissera dépérir.

A ignorer ce qui le précède, l'être humain creuse sa propre tombe. Ce thème-là, qui paraît tellement contemporain, est familier au lecteur des Ecritures bibliques. On pourrait presque dire que la Bible ne parle que de cela, que d'appels reçus ou non, de réponses données ou non. Ainsi, lorsque l'homme persiste à ignorer ce qui le précède, lorsqu'il croit qu'il est son propre commencement, lorsqu'il se lance à lui-même un appel, en général par le biais d'une idole, c'est ce que la Bible appelle le péché. Mais plus encore que cette auto-nomination et ses effets pervers, la Bible insiste bien sûr sur le caractère décisif de l'appel lancé par Dieu. Pensons à Abraham, appelé à se mettre en route, à Moïse, appelé au buisson ardent, aux prophètes et aux apôtres, appelés à se lever et à témoigner.

Il y a plus. L'appel de Dieu est bien plus essentiel et fondateur encore que ces appels lancés à des individus singuliers. Si Dieu est qualifié de Sauveur, c'est parce qu'il appelle un peuple, son peuple et chacun de ses membres : « Ainsi parle le Seigneur qui t'a créé, Jacob, qui t'a formé Israël : ne crains pas car je t'ai racheté, je t'ai appelé par ton nom, tu es à moi » (Es 43,1). L'apôtre Paul souligne fortement cette dimension d'appel, puisqu'il désigne très souvent les chrétiens comme « appelés ». Appelés à quoi ? Appelés, tout simplement, sans autre précision ni complément.

Il y a plus encore. Dès leur première page, les Ecritures nous montrent Dieu appelant : « Dieu dit : 'Que la lumière soit !' Et la lumière fut. Dieu vit que la lumière était bonne. Dieu sépara la lumière de la ténèbre. Dieu appela la lumière 'jour' et la ténèbre il l'appela 'nuit' ». (Gn 1,3-5) Dieu appelle en un double sens. Il appelle au sens d'interpeller, de convoquer : « Que la lumière soit ! ». Et il appelle au sens de désigner, de nommer : « Dieu appela la lumière 'jour' ». Pour Dieu, appeler c'est créer, c'est une seule et même action, et cette coïncidence lui appartient en propre. Dieu appelle non seulement certains humains particuliers à accomplir certaines missions particulières, Dieu appelle non seulement un peuple au salut, mais il appelle la création à être, la vie à surgir, l'être humain à exister. S'il y a de l'humain, c'est parce que Dieu appelle l'humain.

Pour la Réforme protestante, cette idée d'appel, de vocation, a été une notion centrale. La société médiévale était organisée selon une stricte hiérarchie d'états : serf/seigneur, par exemple. Au sommet de cette hiérarchie se trouvait le clerc et c'était à propos du clerc seulement

que l'on pouvait parler de vocation. En supprimant la séparation entre clercs et laïcs, la Réforme permet que cette notion de vocation s'élargisse à l'ensemble de la vie personnelle et sociale. Ce n'est pas seulement dans le domaine de la foi ou du ministère que l'on peut désormais parler de vocation, c'est à propos de la vie de chacun devant Dieu et du rôle de chacun dans la société. Luther et plus encore Calvin soulignent combien toute activité, notamment professionnelle, peut devenir le lieu d'un service de Dieu et du prochain, et donc être vue sous l'angle de la vocation. En fonction de sa situation, de ses capacités, de ses motivations, de la reconnaissance par autrui surtout, chacun est invité à exercer sa responsabilité pour discerner comment il peut réaliser ses potentialités. Pour discerner, plus intimement, à quoi Dieu l'appelle.

Aujourd'hui, l'opposition clerc-laïc ne marque plus comme autrefois notre société. Mais il y a d'autres cloisonnements, sans doute aussi étanches. Il vaudrait la peine de revisiter, dans ce domaine aussi, cette notion de vocation et d'en retrouver la pertinence. Car elle peut représenter une source de libération, par exemple à l'égard du primat si pesant de l'économique : ainsi, nous confessons que ce qui nous fait vivre, ce n'est ni la plus-value que nous dégageons, ni la consommation que nous soutenons. Ce qui nous fait vivre, ce sont les appels reçus des autres, qui nous précèdent et nous mettent en marche. Et ce qui nous fait vivre authentiquement, pleinement, d'une vie que les Ecritures qualifient d'éternelle, c'est l'appel reçu d'un Autre, le Père de Jésus-Christ, qui nous connaît par notre nom, nous relève et nous envoie.

2. Nous sommes témoins, envoyés pour faire résonner cet appel

Nous vivons d'appels reçus. Nous vivons, plus profondément, d'un appel reçu de Dieu. Ce qui vaut pour chacun pris individuellement vaut aussi pour la communauté rassemblée. L'Eglise, comme l'étymologie même du mot l'indique, c'est la communauté de celles et ceux qui ont été appelés. L'Eglise ne se définit pas par ses convictions, ses engagements ou ses traditions, mais par le fait qu'elle est requise, appelée. Avant de se demander à quoi ou vers qui elle est appelée, il lui faut donc se souvenir qu'elle ne vit pas de l'excès d'elle-même, mais d'une pauvreté essentielle, creusée par l'appel de Dieu : « Heureux ceux qui se savent pauvres en eux-mêmes, le royaume des cieux est à eux » (Mt 5,3). L'Eglise est au bénéfice d'une parole reçue, dont elle ne devient jamais propriétaire mais qu'elle reçoit toujours à nouveau.

C'est pourquoi la foi du chrétien, comme la foi de l'Eglise, est toujours un mouvement de réception. C'est cette réception qui ouvre alors à sa propre parole. La parole par laquelle Dieu suscite le peuple des croyants provoque à son tour et comme en écho la parole de ce

peuple. Et cet écho résonne dans une double direction : en direction de Dieu, d'abord, dans la louange, la plainte, l'intercession ; il résonne ensuite en direction des hommes, pour leur faire connaître le Dieu vivant. Ce n'est pas l'Eglise elle-même qui s'avance alors vers le monde, avec ses convictions et de sa propre autorité : encore une fois, l'Eglise ne vit que de ce qu'elle reçoit. Mais la parole de Dieu ne résonne pas en dehors de paroles humaines, l'appel de Dieu ne retentit pas sans appel humain.

L'épisode biblique de la vocation de Samuel (1 S 3) est probablement l'un de ceux qui traduit le mieux ce lien indissoluble. Rappelez-vous. Par trois fois, Dieu s'adresse directement au jeune Samuel. Samuel entend bien cet appel, mais il ne sait pas encore qu'il s'agit de Dieu. L'appel de Dieu, qui est pourtant bien audible, reste sans effet, stérile. Or, il y a là, dans ce sanctuaire de Silo, un vieux prêtre, Eli. Eli n'a rien d'un héros : il est à la fin de sa vie, aigri, routinier, père de deux vauriens. Ce n'est pas sa parole qui aurait du poids ! Et pourtant, c'est parce qu'il révèle à Samuel que l'appel entendu vient du Seigneur que la parole de Dieu pourra devenir féconde dans la vie du jeune prophète. Pour être écoutée, et non plus seulement entendue, la parole de Dieu a dû faire le détour par la voix du vieil homme un peu misérable. Comme s'il fallait qu'elle soit authentifiée par un humain pour être audible. Comme si la parole de Dieu n'était repérable que dans les traces humaines qu'elle laisse.

Il n'y a pas de parole de Dieu entendue qui n'ait été lestée de parole humaine. Il n'y a pas d'appel de Dieu reçu sans appel humain qui l'ait relayé. Alors vient la grande question pour nous, aujourd'hui : sommes-nous une Eglise qui relaie l'appel de Dieu ? Non pas une Eglise qui, de son propre chef, s'autoriserait à délivrer son propre message au monde. Non pas une Eglise qui, fière de son *pedigree*, oserait du coup se mettre en avant. Mais une Eglise à l'image de ce vieux prêtre Eli, qui ne payait pas de mine, qui n'avait rien pour attirer l'admiration, mais qui a su être témoin. Une Eglise qui, dans les murmures de la nuit et les bruits du monde, ose dire à celles et ceux qu'elle rencontre : Dieu t'appelle, écoute-le.

Au cours des années passées, dans ce message de début de session et cela de manière répétitive, pardonnez-m'en, j'ai invité le synode à placer l'évangélisation au cœur de ses préoccupations. Je l'ai invité à vivre cette évangélisation « à l'intérieur » comme « à l'extérieur » de l'Eglise, à la voir comme l'affaire de tous, à l'envisager sous l'angle de la rencontre, à rechercher les moyens concrets d'un témoignage en croissance. C'est le même sillon que je creuse ici, en m'interrogeant encore avec vous : sommes-nous une Eglise qui relaie l'appel de Dieu ?

D'une certaine manière, les grands points de l'ordre du jour de notre session ne font rien d'autre que d'éclairer cette question sous différents angles :

– Faire le point sur « Débat 2000, 2000 débats », c'est chercher à faire résonner avec plus de pertinence l'appel de Dieu au cœur des préoccupations de notre temps[3].

– Evoquer un éventuel élargissement de la Fédération protestante de France[4], c'est se demander comment situer et conjuguer notre manière réformée de recevoir et de vivre l'Evangile, au sein de la grande nébuleuse des Eglises issues de près ou de loin de la Réforme.

– Reprendre « Va avec cette force que tu as », à la manière dont le Conseil régional le propose[5], c'est s'interroger : sommes-nous prêts à examiner toute notre vie concrète d'Eglise, nos activités, sous l'angle de l'annonce de l'Evangile qui est notre raison d'être ?

Ne croyons pas qu'il s'agit là de grandes questions d'un instant sans retombées durables, d'envolées lyriques sans lendemain, de pieuses résolutions qui ne changeront rien. J'ai pour ma part l'intime et ferme conviction que dans cette génération, ou bien nous aurons trouvé les voies d'un témoignage renouvelé et fidèle à l'Evangile que nous avons reçu, ou bien notre Eglise[6] sera arrivée au terme de son rôle historique.

Sommes-nous une Eglise qui relaie l'appel de Dieu ? Ce n'est pas seulement dans les ordres du jour synodaux que cette question essentielle est centrale, c'est dans la vie quotidienne de l'Eglise. Par exemple, et puisque nous vivons en ce moment le plus mauvais pourvoi de nos postes de ministres depuis plusieurs années, j'en profite pour poser cette question : à quoi servent les pasteurs ? C'est une des manières de se demander si nous sommes une Eglise qui relaie l'appel de Dieu.

A quoi servent nos pasteurs ? « A rien » ou « A pas grand-chose » : c'est une réponse possible. Je la perçois parfois en filigrane, au cours de mes visites. Cette réponse n'est pas loin lorsqu'un ministre ploie sous une multitude d'exigences disparates qui font de lui un prestataire de services sur mesure pour des clients-rois. Elle n'est pas loin lorsque, à l'inverse, un conseil voit son pasteur se limiter aux activités qui lui plaisent personnellement. Elle n'est pas loin lorsqu'un pasteur entend un « pilier

---

[3] « Débat 2000, 2000 débats » désigne une opération menée par l'Eglise réformée de France au cours des années 2000 à 2002 en vue de témoigner de l'Evangile, de partager ses convictions et d'évoluer dans leur formulation, au travers d'une multitude de rencontres, de débats et de manifestations souvent organisées en partenariat avec d'autres Eglises ou mouvements.

[4] La Fédération protestante de France est engagée dans un dialogue interne et externe en vue d'un éventuel élargissement à plusieurs unions d'Eglises, principalement pentecôtistes et adventistes.

[5] Sur la proposition du Conseil régional, le synode d'Angers a invité toutes les Eglises locales de la région et les instances régionales à examiner concrètement leurs activités à la lumière de la mission de l'Eglise : annoncer au monde l'Evangile. Il a adopté un petit « Guide pratique pour l'analyse et pour l'action » dans ce but.

[6] C'est ici la seule Eglise réformée de France qui est visée !

de paroisse » dire à son fils : « Surtout, plus tard, ne fais pas pasteur ! » (*sic*). Elle n'est pas loin quand nous nous répétons avec insistance que « les pasteurs nous coûtent cher ». Elle n'est pas loin lorsqu'un conseil presbytéral attend de son pasteur qu'il soit « aux ordres » et qu'il se coule dans le cahier des charges sans en changer une ligne. A quoi servent nos pasteurs ? Si nous pensons que le pasteur est la femme, l'homme qui nous est donné pour que la vie paroissiale fonctionne mieux, pour que les paroissiens voient leurs besoins religieux satisfaits, alors oui, pardonnez-moi de vous le dire, je pense que nos pasteurs sont superflus. Dans une Eglise de la Réforme, nous n'avons pas besoin de serviteurs spécialement disponibles pour cette tâche.

Mais les ministres, et en particulier les pasteurs dans les Eglises locales, ne sont pas donnés par Dieu à l'Eglise pour l'Eglise. Ils sont donnés à l'Eglise pour le monde. Ils sont donnés à l'Eglise pour que l'Evangile soit annoncé au monde. C'est cela le service spécifique du pasteur : dans l'attention à chacun et par le service de la Parole, veiller à ce que l'Evangile retentisse au sein de l'Eglise et à ce que l'Eglise le fasse retentir dans le monde. C'est d'ailleurs pourquoi le pasteur est toujours situé sur une ligne de crête délicate, à la recherche d'un équilibre jamais acquis : il est placé à la fois au sein de la communauté et face à elle, il est son compagnon mais aussi son visiteur. De ces ministères pastoraux-là, recentrés sur l'essentiel, rappelant à l'Eglise sa raison d'être, nous avons grand besoin et nous manquons.

Sommes-nous une Eglise qui relaie l'appel de Dieu ? Sommes-nous une Eglise qui s'efforce de faire entendre cet appel en son sein et autour d'elle ? Sommes-nous une Eglise qui se met ou se remet périodiquement en ordre de marche, tout entière orientée par cette mission qui lui est confiée, par exemple en « utilisant » au mieux les ministres que Dieu lui donne ?

3. Osons transmettre l'appel de Dieu

J'ai le sentiment qu'une prise de conscience s'est opérée dans notre Eglise sur ces questions, depuis quelques années. Cela me rend optimiste. Il me semble que le point où nous butons désormais, c'est le passage à l'acte de la transmission. Nous percevons mieux, comme le dit notre Discipline, que notre mission est « d'annoncer au monde l'Evangile », quelles que soient les manières légitimement diverses de comprendre ces mots. Mais nous ne savons guère comment faire et nous nous heurtons à des difficultés que nous craignons parfois même d'aborder. Je voudrais donc terminer ce message en évoquant quatre d'entre elles, quatre obstacles de natures et d'importances diverses, opposés à une Eglise qui voudrait oser transmettre l'appel de Dieu.

Premier obstacle : comment transmettre l'appel de Dieu sans être perçu comme intolérants ? Il est très mal vu, aujourd'hui, d'exprimer des convictions religieuses fermes. Très vite, l'affirmation de ce que l'on croit est ressentie comme une agression. Le contexte français est particulièrement sensible sur ce point et cette sensibilité semble se renforcer, comme en témoignent certains dérapages dans la lutte contre les méfaits des sectes ou certaines crispations laïcardes. Bien sûr, les attentats du 11 septembre dernier, ce qui les a précédés comme ce qui les suit, renforcent considérablement le climat d'inquiétude, de suspicion à l'égard de la sphère religieuse – et parfois à bon droit, naturellement. Mais plus profondément encore, cette méfiance grandissante trouve un terrain favorable dans une mentalité diffuse qui valorise à l'extrême l'intériorité individuelle. Pour beaucoup de nos contemporains, toute spiritualité doit se réduire à laisser grandir ce qui est déjà là, au fond de soi, comme des potentialités dormantes. La vie spirituelle ne peut être que de l'ordre de l'éveil, de l'épanouissement, de la réalisation de soi, et toute interpellation extérieure relève alors du parasitage, voire de l'intrusion.

Si l'environnement que j'évoque trop brièvement est bien tel, cela ne signifie pas qu'il faille y consentir, même si notre sobriété protestante pourrait nous y porter. Ce qui dort au fond de l'homme, c'est autant une ouverture à l'émerveillement qu'une capacité à la barbarie. Et l'écoute de soi-même revient souvent à découvrir un vide sidéral : les effondrements psychiques que j'évoquais en commençant en sont un signe. On ne répétera jamais assez que c'est précisément l'affirmation de ses convictions, à la fois sereine et ferme, respectueuse et responsable, attentive et argumentée, qui oppose le meilleur rempart au fanatisme. Le fanatisme religieux prospère dans l'ignorance, dans le désert spirituel et théologique de notre société, pas dans le débat informé. Peut-être les protestants français ont-ils une responsabilité plus particulière dans ce domaine, puisqu'ils sont héritiers d'une tradition qui cherche à conjuguer témoignage et laïcité, foi et raison, prédication et débat. Osons transmettre l'appel de Dieu, sans craindre la méfiance, parfois compréhensible mais parfois injustifiée, opposée de plus en plus souvent à toute conviction religieuse clairement exprimée.

Deuxième obstacle : comment parler de vocation dans un monde qui valorise le changement permanent ? Sous cet angle, la notion d'appel, ou encore de vocation, semble en effet avoir quelque chose d'inadapté à notre société. Car comment faire résonner une dimension de vocation dans la vie conjugale et familiale, alors que tant de familles se décomposent et se recomposent ? Comment voir sa vie professionnelle comme réponse à une vocation, alors que l'on sait qu'il faudra changer de métier une ou deux fois au cours de sa carrière ? Comment, en somme, articuler la stabilité qu'implique l'idée de vocation à la mobilité parfois extrême de la vie contemporaine ?

Il est exact que les itinéraires de tout un chacun sont aujourd'hui moins lisibles qu'hier et que les « virages de la vie » sont plus nombreux et plus délicats. Mais cette difficulté grandissante doit nous conduire non pas à renoncer à les déchiffrer, mais au contraire à y accorder plus d'attention. Concrètement, il me semble que notre Eglise devrait être plus attentive à proposer de prendre du recul à l'occasion des événements de la vie. Depuis longtemps, les naissances, les mariages ou les décès sont des occasions de rencontre et, précisément, d'accompagnement des saisons de la vie. Mais si ces saisons se raccourcissent et se multiplient, alors pourquoi ne pas multiplier les occasions de les accompagner ? La fin de l'adolescence, les déménagements, le départ des enfants du foyer, le divorce, les changements professionnels, la retraite, que sais-je encore, toutes ces étapes qui peuvent être parfois autant de ruptures sont des lieux où, précisément, il est plus problématique donc plus nécessaire de « relire » sa vie, en se demandant : quel en est le fil conducteur ? A quoi Dieu m'appelle-t-il ? Le succès des groupes d'accompagnement professionnel ou conjugal, par exemple, lorsqu'ils existent, témoignent de ce qu'une parole est alors attendue. Une parole non pas générale, perçue comme venant d'en haut et toute prête, mais passée au creuset d'un accompagnement, d'une rencontre en vérité. Là aussi, osons retransmettre l'appel de Dieu, et cela d'autant plus que cet appel est plus problématique à discerner.

Troisième obstacle : comment mieux accorder nos actes quotidiens avec nos paroles ? Ce point paraîtra peut-être trivial, voire incongru, et pourtant je me suis résolu à l'évoquer ici. Parler de vocation, très bien ; évoquer la notion d'appel, comme je le fais à présent, parfait. Mais quelle place faisons-nous, dans nos préoccupations, à la réponse aux appels les plus banals que nous recevons ? Je pense très prosaïquement au nombre croissant d'invitations qui ne suscitent aucun écho, de lettres qui ne reçoivent pas de réponse, de demandes d'inscriptions à des sessions ou des rencontres que l'on ne se soucie pas de renvoyer. Cette difficulté me semble croissante, un peu partout : monde scolaire et associations, mais aussi vie sociale et politique, ou vie d'Eglise. Ceux qui ont pour charge d'organiser du travail collectif, des rencontres nécessitant une logistique qui ne peut pas être de dernière minute, la ressentent sans doute plus vivement. Il y a là une trace de cet individualisme, insidieux et ravageur quand il traduit un mépris de fait des attentes ou du travail des autres. Veillons à ce que cette attitude ne sape ni ne décrédibilise notre parole, en particulier notre parole à nous ministres, et tout particulièrement lorsque nous avons par ailleurs le souci de transmettre l'appel de Dieu.

Quatrième et dernière difficulté que je souligne ici : oser transmettre l'appel de Dieu, fort bien, mais l'appel à quoi ? Il ne peut guère y avoir

de réponse universelle à cette question. Ou plutôt, une réponse globale n'épuise pas la manière dont cette question résonne dans la vie de chacun. C'est Dieu qui appelle. Et son appel est singulier pour Abraham ou Jonas, Jacques fils d'Alphée ou Saul de Tarse, pour toutes celles et tous ceux qu'il a appelés depuis lors, pour toutes celles et tous ceux que nous serons appelés à rencontrer sur notre chemin de témoins. Je crois pourtant qu'il y a trois dimensions de l'appel auxquelles nous pouvons être plus attentifs aujourd'hui, en raison des résistances que nous y opposons plus facilement : l'appel à croire, l'appel à servir, l'appel à envisager de s'engager dans un ministère.

– Appeler à croire. C'est-à-dire à entrer dans cette relation fondatrice que Dieu donne et à en vivre. Mais précisément, dira-t-on, si elle est donnée, pourquoi appeler à y entrer ? Parce que nul n'y entrera s'il n'y est appelé. Dieu fait ce qu'il veut, évidemment ! Mais il a choisi de se lier à notre finitude, d'habiter nos limites, de parler par notre voix. Je l'évoquais à propos de la vocation de Samuel tout à l'heure : sans la voix du vieil Eli, Samuel n'aurait pas reçu l'appel de Dieu. La Réforme a redécouvert, au XVIe siècle, qu'il fallait la voix vivante d'un prédicateur, au sens le plus large de ce terme, pour que l'Evangile soit reçu et que la foi naisse. Aujourd'hui, il nous faut surmonter nos pudeurs pour oser tout simplement dire les « gros mots simples » de la foi à nos proches, à notre entourage, à celles et ceux que nous rencontrons. Non pas nécessairement monter sur de nouvelles estrades de bois ou d'électronique pour faire des effets de manche. Mais oser dans la rencontre, en vis-à-vis, avec un infini respect qui n'exclut pas l'audace, dire les mots crus de ce que nous croyons.

– Appeler à servir. Non pas à se servir, comme y invitent la logique de la consommation, la culture de l'immédiateté, le déséquilibre néocolonialiste du monde, ou l'exemple trop fréquent de responsables médiatisés. Servir, car il n'y a pas au fond d'autre socle à notre vie commune. Que ce soit dans la vie politique, la vie professionnelle, la vie sociale et associative, la vie familiale, bien sûr la vie d'Eglise, le service est le premier et le dernier mot de ce à quoi nous sommes appelés les uns pour les autres.

– Appeler, enfin, à s'engager dans un ministère, qui est une forme particulière de service. Et c'est à l'engagement dans le ministère pastoral, à travers toutes ses diversités et tous ses modes d'exercice, que je pense particulièrement ici. Actuellement, cinq jeunes issus de notre région poursuivent des études de théologie. C'est peu, c'est très peu. A ce rythme, nous n'aurons dans quelques années plus aucun souci financier ! Mais faut-il s'en réjouir ? Et surtout faut-il s'étonner ? Osons-nous dire à nos catéchumènes, à nos enfants, qu'il est possible de faire converger sa vie professionnelle, sa foi et le service de l'Eglise ? Osons-nous leur dire que cette voie-là aussi est ouverte ? La fonction pastorale évolue et elle évoluera encore ; elle ne vient pas s'opposer au sacerdoce universel

puisque, bien au contraire, elle vise à le nourrir et le renforcer ; elle est plus nécessaire dans un monde global où la proximité et le contact sont plus avidement recherchés. Encore faut-il qu'il y ait des femmes, des hommes, qui puissent porter cette fonction et qui s'y sentent appelés non seulement par le Seigneur vivant – cela, c'est son affaire – mais aussi par une communauté qui désire les accueillir – et cela, c'est notre affaire.

J'ai évoqué quatre difficultés, parmi d'autres, qui viennent parfois entraver notre volonté ou notre capacité à transmettre l'appel de Dieu. Mais bien sûr, ce qui est au fond décisif, c'est la mission elle-même que Dieu confie à l'Eglise. Et le défi qui en découle, c'est que l'Eglise ose toujours replacer au centre de sa vie cette mission, pour que toute son activité s'en trouve orientée et quand il le faut, ré-orientée.

Nous vivons d'appels reçus et, de manière ultime, nous vivons de l'appel reçu de Dieu, de la vocation qu'il nous adresse. Nous sommes témoins, envoyés pour faire résonner cet appel autour de nous. Alors, les uns avec les autres, dans la reconnaissance pour ce que nous avons reçu, osons transmettre l'appel de Dieu. Voilà ce que j'ai essayé de vous dire aujourd'hui.

Et c'est précisément dans la reconnaissance que je voudrais mentionner ici les noms de quelques-uns de ces témoins, qui nous ont précédés dans la foi et qui nous ont quittés depuis notre dernier synode. Avec bien d'autres, ils ont marqué chacun à leur manière nos Eglises de l'Ouest et notre vie commune dans les consistoires et la région : Marcel Richaud, Paul Thebaud, Robert Beaurin, le pasteur Ray Teeuwissen, René Paillat.

Dieu a appelé, Dieu appelle et Dieu appellera encore. Son appel ne résonnera pas hors des mots que nous oserons articuler. C'est pourquoi nous pouvons avancer ensemble, avec confiance, dans l'obéissance à la mission qu'il nous confie, dont nous sommes les bénéficiaires et les témoins. ■

LISTE DES DERNIERS OUVRAGES REÇUS

Michel Leplay, ***La Bible entre le culte et la culture, vingt siècles de vitalité et de résistance*****,** Ed. du Moulin, CH-1041 Poliez-le-Grand, 2002. ISBN 2-88469-011-5.

Christophe Sinclair (éd), ***Actualité des Protestantismes évangéliques*****,** Collections de l'Université R. Schuman, « Société, Droit et Religion en Europe », Presses Universitaires de Strasbourg, 2002, ISBN 2-86820-202-0.

